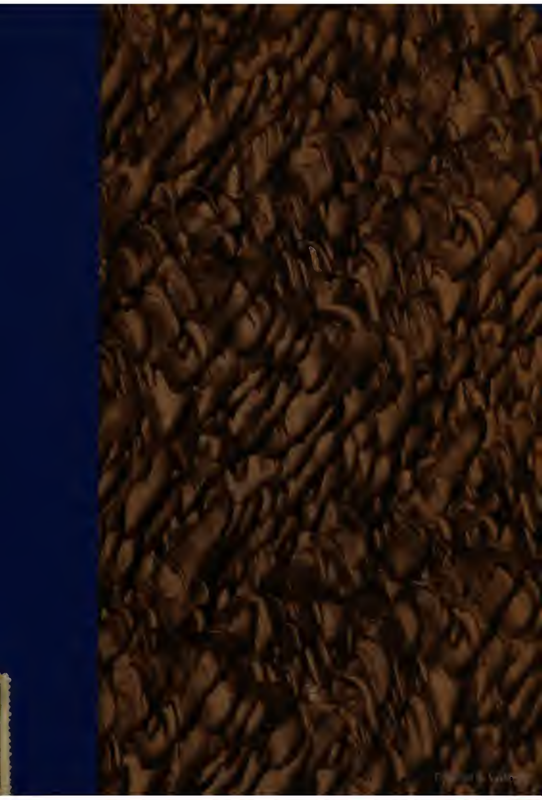



NAZ. CENTR.
R. BIBLIOTECA
VITT. EMAN. II
201
12 I
12
ROMA

OPUSCOLI INEDITI

DEL PROFESSORE

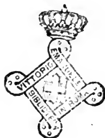
ANTONIO CATARA-LETTIERI



OPUSCOLI INEDITI

DEL PROFESSORE

ANTONIO CATARA LETTIERI





MESSINA
STAMPERIA ANTONINO D' AMICO ARENA
1854



AVVERTIMENTO



Nel presentare questo mio lavoro sul Panteismo, è mio debito avvertire, che esso venne per me composto in occasione del Saggio Pubblico, che ebbe luogo nel Maurolico (ove per due anni sostenni la doppia missione di Professore e di Direttore degli studi) alla fine dell' anno scolastico del 1853.

Io l' avea dedicato ad un mio Amico, che fu vittima del flagello desolatore della bella, ma sventurata Messina! La memoria di Lui è per me sacra, e la sua perdita irreparabile! Malgrado la malattia cronica che travagliavalo acerbamente da molti anni, serbava ei ognora quella non comune chiarezza d' idee, quel gusto squisito, quella estesissima erudizione, non disgiunta da vigoroso ragionare, in isvariati rami di scibile, che lo distinguevano soprammodo; di che se ne ha riprova in molte sue forbitissime scritture in diversi tempi pubblicate, e delle quali tutte insieme, varie di argomenti e gravi di sapere, sen potrebbe formare un buon volume di prose da arricchirne la patria letteratura. Io che fui uno dei più caldi suoi amici ed ammiratori, veggendolo ritornato stabilmente in patria, molto sperava, non dico già sulla perfetta guarigione di lui, ma in un tal quale mi-

glioramento, che l'avrebbe al certo messo in istato a potere incarnare nella realità tanti nobili disegni, che avriano del tutto dimostrato di qual tempra fosse quell' intelletto, ed accresciuto a un tempo il decoro della Patria.

Ecco le poche parole, colle quali io gl' indirizzava il mio scrittarello sul Panteismo.

A GIUSEPPE FALCONIERI

Mio esimio amico

Eccovi alcune linee sul Panteismo. Se gli ostinati e crudi vostri mali vi dessero agio di volgere uno sguardo al mio scritto, vi pregherei usargli compatimento; perocchè, quantunque colla vista vostra acuta, scorgerete che io abbia sovente non osato cangiar le parole di illustri filosofi stranieri ed italiani, viventi e trapassati, tutta volta vi è del mio, e pure a me spetta ciò che è sintesi. L' Epilogo è poi cosa del tutto mia, e mi sono studiato di stringere con forza pari all'argomento tutte le idee, presentandole anco sotto nuovi ed importanti aspetti e con vigore logico.

A me pare che il picciol lavoro meriti attenzione non poca. - A Voi spetta giudicare - a Voi cui il Galluppi stesso indirizzava, sono

ormai trascorsi molti anni, una lettera d'argomento filosofico. Quindi se degnaste ammirare il Maestro, vi compiacerete compatire il discepolo.

Messina 1. Settembre 1853.

Amico vero
A. Catara Lettieri.

Le quali parole servano a manifestare il mio eterno affetto e il mio riverente animo per l'illustre Giuseppe Falconieri, e significare insieme alcun che sul mio piccol lavoro, che parmi contenere i germi fecondi d'un' opera di lunga lena.



SUL PANTEISMO

CONSIDERATO IN RELAZIONE ALLA SCIENZA, AL SENSO UNIVERSALE, ALLA MORALE, AL DIRITTO ED AL PROGRESSO CIVILE DEI POPOLI.



QUESITO PRIMO

Dimostrate il primato dell' idea Divina nella umana scienza?

L' argomento è di somma importanza. Perocchè Dio è verità prima ed ultima, assioma primitivo e corollario supremo delle scienze, argomento d' intuito e d' ogni specie di dimostrazione. Chi il crederebbe! ma è pur verissimo, che fra le vie infinite, con cui Iddio si rivela allo spirito umano, àvvi eziandio quella dell' ipotesi, la quale verificata, diventa certezza. Ma il raziocinio ipotetico, come il discorso dimostrativo, non è altro che una confermazione della verità già conosciuta, e ne presuppone lo intuito. Fatevi ad attingere dal linguaggio l' idea di Dio, consideratela come un postulato, analizzatela, svolgetela, ed avrete il concetto dell' Ente necessario. Discendete quindi al

possibile dell'esistenza, cioè al tempo e allo spazio; i quali presuppongono l'eternità e l'immensità divina. Dal possibile si trapassi all'esistente, cioè al mondo: l'ordine materiale e l'ordine morale, che vi rilucono, arguiscono di necessità le perfezioni dell'Ente assoluto. Per tal modo l'idea di Dio considerata, come un'ipotesi, è verificata dal possibile e dall'esistente, come il possibile e l'esistente argomentano l'Ente e il Necessario.

QUESITO SECONDO

Che altro si dee aggiungere?

Aggiungerò le seguenti cose. Il gran concetto della Divinità ebbe finora un luogo più o meno secondario nelle dottrine filosofiche, ed eziandio in quelle, che al sembiante o in effetto più religiose si mostrano. Nel dualismo ordinario, l'idea di Dio è eccentrica al sapere, sia perchè questo sistema segrega troppo il mondo dal suo Creatore, e, quasi direi, ne forma un re solitario in un'isola deserta, e perchè considerando l'esistenza Divina, come un semplice vero di deduzione, una verità dedotta, è costretto a confinarla in un angolo della scienza. Egli è vero che il panteismo fa lo viste di porre la Divinità nell'alto suo seggio, nel centro del reale e dello scibile, ma ciò in apparenza, perchè ne altera sagrilegamente la natura, più il

nome ne serba, che la sostanza: il panteismo toglie il vero principato all'idea di Dio sull'universo, perchè la confonde coll'entità delle cose create. Secondo i panteisti, Iddio è tutto, come quello, in cui risiede la sostanzialità d'ogni cosa: egli non è solo il centro universale, ma lo stesso circolo.

QUESITO TERZO

Fatevi a dare alcuna spiegazione del Panteismo?

L'ateismo, che dà il nome di Dio alla natura, al complesso delle cose finite e sensibili, non è panteismo; nè il politeismo che dopo aver diviso l'universo in un numero indeterminato di forze prime, le considera animate ed intelligenti, e porge loro un culto religioso, è panteismo; tanto l'ateo che il politeista sentono falsamente della Divinità, ma non sono panteisti. Il mostruoso errore del panteismo sta in questo, che egli ammette l'unità della sostanza, d'onde segue l'esclusione d'ogni produzione sostanziale. E poichè la mente in varî modi può tentare d'immaginare l'unità della sostanza, di che nascono le varie forme del panteismo, cioè la forma *emanatistica*, la *idealistica* e la *realistica*. Tutte queste forme convengono nell'unità della sostanza, e però nella esclu-

sione assoluta della produzione sostanziale; differiscono in questo, che nella forma emanatistica alla idea sublime di creazione vien sostituito un fantasma grossolano, attinto da' sensi, cioè quello di generazione o esplicazione del mondo dalla sostanza divina, che si spande per ogni verso, senza moltiplicarsi, mentre la forma idealistica nega qualunque realità ai fenomeni, riguardando come apparenza e nulla ciò che non è l'unica sostanza assoluta solamente reale.

In fine il panteismo realistico, fermo pure nell'unità della sostanza, disdice all'esplicazione sostanziale dell'emanatismo, ma assegna una certa realità al complesso dei fenomeni, considerandoli come attributi e modi immanenti o creati della sostanza unica.

QUESITO QUARTO

Dal fin qui detto, che cosa potete raccogliere?

Parmi evidente, che i sistemi che ordinariamente sono in voga, cioè il dualismo comune ed il panteismo, sieno lungi dal vero, perchè il primo, vale a dire il dualismo, facendo dell'idea Divina un corollario infecondo, le nega nella scienza quell'augusto seggio che Ella ha nel giro delle cose reali, mentre il secondo coll'unità della sostanza, quantunque par che voglia magnificare

l'idea di Dio, pure la impicciolisce, la immiserisce in modo che nulla più. Evvi errore nell'una e nell'altra parte. Perocchè erra non solo chi annulla il relativo, il contingente, il condizionale, il finito, ma eziandio chi non colloca e finito ed infinito, e condizionale ed assoluto, e contingente e necessario al debito luogo.

QUESITO QUINTO

Ma, a rigor di logica, può il Panteismo ammettere scienza?

No, il rigido panteista deve essere scettico assoluto; perocchè la tela dei raziocinii, di cui componesi la scienza, si risolve nei giudizî, ed ogni giudizio consiste essenzialmente in una percezione di un nesso fra le dualità: questa è legge psicologica, che risponde a capello all'ontologica. In effetti all'Ente necessario risponde l'esistenza contingente; all'eterno il tempo; all'immenso lo spazio; alla causa l'effetto; alla alla sostanza la qualità; allo spirito il corpo; all'intelletto la potenza sensitiva; alla libertà la necessità; alla virtù la felicità, e così in tutto lo scibile e il reale. Or il panteismo coll'unità assoluta della sostanza, col tutto uno, tutto identico, negando qualunque dualità, viene per questo a negare qualunque scienza, anzi la possibilità stessa

della scienza. Chi è fuori della dualità, è fuori della scienza. E come mai potrebbe ammettere scienza, colui che sconosce la legge, sotto cui la cognizione è possibile? Così è, l'unità assoluta della sostanza importa nè Ente, nè esistenza, nè causa, nè effetto, nè eterno, nè tempo, nè spirito, nè corpo, nè nessuna dualità, e perciò nemmeno la possibilità dell'atto cogitativo; importa, per dirlo chiaramente, il nullismo. E perciò concluderò, ripetendo: chi è fuori della dualità, è fuori della scienza.

QUESITO SESTO

Ma i panteisti più rigorosi non furono costretti a riconoscere sotto diversi nomi una dualità qualunque?

Si al certo, gli Eleatici, Benedetto Spinoza, Hegel, Schelling riconobbero una dualità sotto i nomi di realtà ed apparenza, sostanza e modo, ideale e reale e simili; se non che essendo questa loro dualità non reale, ma fantastica, capricciosa, e seco stessa discordante, non può essere di alcun pro'. Devesi nel loro discorso distinguere ciò che è bisogno dell'umana mente, da quello che essi intendono significare. Il panteismo assoluto, cioè l'assoluta esclusione della dualità dalle cose intelligibili e reali, essendo inesprimibile, inconcepi-

bile, e perciò psicologicamente ed ontologicamente assurdo, non poteano i seguaci di tal sistema foggiare un discorso qualunque, se non attuando la dualità. Come chi dicesse: io, discorrendo, vi mostrerò essere impossibile il discorso - senza riflettere, che senza discorrere nulla potria dimostrare e che è seco stesso contraddittorio. Così il panteista, servendosi della dualità (e non può non usarne) intende mostrare l'assoluta esclusione della dualità stessa.

QUESITO SETTIMO

Se così assurdo è il Panteismo, come mai è pervenuto ad illudere qualche grande ingegno?

Lunga oltremodo sarebbe la risposta e da formare essa sola un non breve discorso: dirò pertanto poche cose, che sono le più importanti a mettere in chiaro d'onde proceda l'illusione, che sventuratamente ha avuto luogo in alcuni ingegni potenti, degni invero di miglior sorte. Intima è l'unione del Creatore colle creature: Egli ha due attinenze con esse: la prima si è quella che corre fra l'Ente creatore, causa prima e sostanza prima, e le cose tutte create, cause seconde e sostanze seconde; l'altra relazione ha rispetto alla natura dello spirito considerato come intelligente. Le quali due relazioni si possono chiamare ontologica l'una, psicologica l'altra, cioè spettante la

prima all' essenza delle cose, l' altra alla natura dell' umana mente.

Quanto alla prima, il mondo non può stare senza Dio, quantunque ne sia sostanzialmente distinto; è questa la relazione ontologica: ma lo spirito umano non può pensare le esistenze senza pensare l' Ente, quantunque i due termini si distinguano nel concetto loro; è questa la relazione psicologica. Adunque si vede che l' Ente e le esistenze, cioè Dio e il mondo, sono due cose e due idee, divise e congiunte, distinte ed inseparabili. Or le due relazioni, a cui noi accenniamo, costituiscono un concetto vero e profondo, che è stato trasformato nella mente del seguace del mostruoso errore del Panteismo; il quale dalla relazione reale od ontologica, ne ha fatto un' immedesimazione reale od ontologica; la relazione mentale o psicologica, l' ha pure trasformata in una immedesimazione mentale e psicologica.

QUESITO OTTAVO

Non si potrebbe formolare questo erroneo processo intellettivo del Panteismo?

Sicuramente, nel seguente modo:

Se le esistenze non possono stare, senza l'Ente; dunque le esistenze non sono distinte dall' Ente.

Se la mente non può pensare le esistenze, sen-

za pensare l' Ente; dunque lo spirito e le altre esistenze non sono distinte dall' Ente.

In altro modo:

Due cose e due idee, che sono congiunte, inseparabili, non sono distinte.

E volendo ridurre tutto il procedimento psicologico panteistico ad un' espressione la più generale, avremo che la sostanza di esso riducesi a dire: *ciò che è non separato, non è distinto.*

QUESITO NONO

Che vene sembra di tal processo logico del Panteismo?

Ad ogni uomo di mente sana dee sembrare un gioco di fantasia. E sì, che i panteisti son zimbello della fantasia! Ben disse colui che disse « i sistemi dello Spinoza, del Fichte, dello Schelling e dell' Hegel non esser teorie scientifiche, ma poemi: la gagliardia degl' inventori consistere nella loro immaginazione ».

QUESITO DECIMO

Potreste dichiarar la cosa meglio?

L' autore, che si è citato, dice che il panteismo è sistema fantastico, è poema; ma noi inten-

diamo gir più oltre. Noi portiamo fermo parere non essere solo il panteismo vittima della immaginazione nel tutto, nel complesso, ma eziandio nell'idea capitale, considerata nella sua sorgente. Di vero, perchè il panteista immedesima l'esistenza coll' Ente? il finito coll' Infinito? il contingente col Necessario? Eccone il perchè. Attesa l'impotenza dell'umana mente di pensare l'esistenza, senza pensare l'Ente, egli, il panteista, associa fortemente nel suo spirito l'una all'altro, associazione che sempre più diviene stretta e tale, che finisce coll'immedesimare nel suo pensiero cose ed idee, che sono a sì grande intervallo. Il procedimento del panteista è simile a quello del materialista, di cui discorrono e il Locke e il Galluppi.

QUESITO DECIMOPRIMO

Fatevi a dimostrare questa somiglianza fra il processo del panteista e quello del materialista?

Si associno fortemente le idee dell'essere e della materia nello spirito d'un uomo, e ciò per educazione, o per troppa applicazione a queste due idee: ecco il caso del materialista, di che parliamo, il quale crederà evidente questa falsa proposizione: *ciò che non è materiale; non è reale.* Egli crede evidente questa proposizione sedotto dall'associazione delle idee, non già per la per-

cezione di nesso fra le idee combinate. Così il panteista, associando tenacemente nel suo pensiero le esistenze all'Ente, non potendo quelle stare, senza di questo, e non potendo egli pensare le esistenze contingenti senza l'Essere Necessario, andrà ad immedesimare la cosa creata col Creatore: il panteista, come il materialista, crederà evidente la sua proposizione, mentre essa è combinata dall'associazione delle idee soltanto.

QUESITO DECIMOSECONDO

E nell'ateismo non ha pure influenza l'associazione delle idee?

Vi ha pure influenza; se non che nella mente dell'ateo, prevale l'apprensione sensitiva, quando nello spirito del panteista signoreggia il concetto dell'Ente. L'ateo sedotto dal senso, sacrifica l'Uno al moltiplice, mentre il panteista, abbagliato, quasi direi, dalla luce dell'Ente, annulla, in certo modo, l'esistenza in grazia di quest'ultimo, quasi annulla il moltiplice, e ritiene l'Uno.

QUESITO DECIMOTERZO

A che riduconsi adunque il materialismo, l'ateismo ed il panteismo?

Questi mostruosi errori, considerati nella loro sorgente, hanno molta affinità; essi si risolvono nel-

l'associazione d'idee, la quale tien luogo, anzi usurpa l'evidenza. E, cosa degna d'osservazione, il filosofo che leva tanto la testa in alto e dispregia il volgo, che è schiavo alle abitudini, all'educazione, a' pregiudizî attinti nell'età prima, il filosofo anch'esso è talvolta vittima dal predominio dell'associazione, che nel volgo biasima.

QUESITO DECIMOQUARTO

Ma i sistemi erronei, di che discorrete, non hanno, da un altro lato, una stretta parentela?

Si veramente: eccone il come. L'essenza dell'atto cogitativo sta nella percezione del nesso dei termini, di cui componesi ogni dualità. Ma quanto il nesso è certo, tanto il suo modo è occulto e impenetrabile. E siccome la dualità è legge del reale e dello scibile, e il giudizio non può emanciparsi da questa legge, perciò un mistero universale avvolge tutta la natura, e l'atto giudicativo, fonte d'ogni evidenza, è nel tempo stesso cagione d'ogni oscurità. Or lo spirito dell'uomo tende ad una conoscènza infinita, s'adira dell'incomprensibile, rifugge dal credere ciò che non può capire, e vorrebbe che la sua comprensiva si estendesse quanto l'essere e le sue dipendenze. Mosso da questo desiderio e per orgoglio, o per leggerezza ignaro dei proprî limiti, egli sforzasi di trapassarli; ma non potendo ripugnare alla

natura e penetrare la ragione intrinseca di quel nesso misterioso, lo nega ed annulla. Il che può fare in due modi, cioè togliendo via assolutamente l' uno de' due termini, di cui si compone la dualità, che vuol distruggere, o adoperandosi per immedesimarli e farne un termine solo, tramutandoli amendue da quel che sono in natura. Tutti i sistemi erronei di filosofia provengono dall' uno o dall' altro di quei due processi: il sensista, per esempio, nega la ragione, il materialista lo spirito, l' idealista la materia, il fatalista la libertà, l' egoista la virtù, e finalmente il panteista, non potendo negare separatamente Iddio, nè il mondo, gli annienta di fatto entrambi, ingegnandosi di ridurli ad un principio unico, e di rappresentarli con una sola idea. Laonde i sistemi, di cui parliamo, cioè il materialismo, l' ateismo ed il panteismo e consorti hanno un' origine comune nell' orgoglio dell' uomo: ecco, da un altro lato, la stretta affinità che corre tra di essi.

QUESITO DECIMOQUINTO

Ma il Panteismo, oltre d' esser considerato rispetto alla scienza e alla di lei origine psicologica, non si può ancora considerare in relazione alle umanitarie convinzioni?

Al certo, il panteismo si può porre in relazione a portati del senso universale degli uomini,

e lo si vedrà in antagonismo ed irreconciliabile nemico con essi.

QUESITO DECIMOSESTO

Compiacetevi dichiarare la contrarietà del panteismo con gli assiomi del senso comune?

Qualunque sia la forma sotto cui si manifesta il sistema dell' unità della sostanza, o forma emanatistica, o idealistica, o realistica, sempre sarà vero che per tal sistema l' uomo non è sostanzialmente distinto da Dio ed ha con lui comune l'esistenza. Immaginisi l' uomo un'espansione della divina sostanza coll' emanatismo, o un' apparenza, una larva col panteismo idealistico, o un modo reale dell' unica sostanza coi seguaci della terza forma, sempre resterà fermo non esser l'uomo una persona, non avere egli una vita individuale, e però impossibili il dovere morale, la legge, il diritto e l' imputabilità delle umane azioni; impossibili del pari ed inintelligibili la virtù ed il vizio, il merito e il demerito, il premio e la pena, anzi l' immortalità, sparendo il fulcro della personalità umana, sarà annullata, perchè alla fin fine la vita dell'uomo non è in questo sistema sostanzialmente e nell' essenza distinta dalla vita divina. Tali sono le legittime, ma mostruose illazioni, a cui conduce il panteismo.

Pertanto nella ragione comune evvi, che la sostanza di Dio non sia la nostra stessa sostanza; che il finito e l'Infinito, l'uomo e Dio, sono ad un immenso intervallo; che una legge morale con assoluto impero produce i doveri nell'uomo, responsabile del suo operare, perchè libero; che l'anima umana è immortale e così via. Con le quali credenze dell'umanità la panteistica dottrina è irreconciliabile nemica, e lo sarà sempre agli occhi dei sapienti, qualunque sieno gli svolgimenti e le trasformazioni che intelletti potenti possano darle.

QUESITO DECIMOSETTIMO

Ciò pure può dirsi del Panteismo Germanico?

Rispondo con franchezza, che non solo può, ma devesi dire delle germaniche aberrazioni, le quali han levato tanto grido, han fatto tanto rumore a' nostri giorni, mentre esse non fecero altro che rinnovellare un vecchio errore, che misero al mondo le prime concezioni ontologiche degl' Indiani. Vero è che l'ingegno germanico ha saputo far servire al proprio intento ciò, che la sapienza avea acquistato in tanti secoli, che trascorsero dagli orientali sofi a noi; vero è pure che l'ingegno germanico ha saputo, con poetici colori di fantastica mente e con audacia di gran lunga mag-



giore degli andati tempi, dare miglior forma e una tal quale illusione al sistema: ma a che prò? Qual gloria è mai quella di far servire l'ingegno qual opera di demolizione? Non è questo un evidente abuso del potere intellettivo? Qual lode infine si deve a coloro che rinnovano un errore noto trenta secoli fa, e che sovr'esso travagliando, sottilizzando, fantasticando, van moltiplicando più i paradossi?

QUESITO DECIMOTTAVO

Ma negherete voi a Tedeschi un ingegno veramente filosofico, nato fatto per lo speculare?

L'amor del vero, come c'induce a notare i falli della Germanica speculazione, ci obbliga pure a riconoscere i pregi mentali di quella stirpe. E poichè l'attitudine alle scienze speculative non si vuol confondere colla speculazione attuata, essendo la prima un semplice dono di natura, indipendente dal volere, mentre la seconda, cioè la potenza speculatrice messa in atto, dipende dal volere, e questo dal conoscere, e il conoscere da molte cagioni, che possono dare una buona o rea direzione al processo speculativo, ne conseguita che, senza detrarre punto all'indole effettiva intellettuale di quella nazione, si può biasimare il sistema che ella ha adottato. In fatti con Leibnitz

la filosofia di quelle genti ebbe un grande splendore: ella fu tradizionale, animata dallo spirito cattolico, quantunque, cosa mirabile, il filosofo di Lipsia, come da altri fu osservato, fosse di setta protestante! Ma poichè la riforma grandemente prevalse, e il metodo delle scienze speculatrici fu un riverbero di quello eterodosso, d'allora in poi la filosofia tedesca è sempre ita di male in peggio, offrendo da Kant sino a Schelling ed Hegel lo spettacolo d'un regresso continuo.

QUESITO DECIMONONO

E il Panteismo non si può considerare in attinenza alle materie di ragion morale e giuridica?

Certo il Panteismo si può, anzi si deve considerare in relazione alla morale e al diritto di qualunque specie si sia, ed allora verrà fatto comprendere non che la nullità dell'utilità pratica di tal sistema, ma la impossibilità di offrire un ordine operativo ottenibile fra gli umani.

QUESITO VENTESIMO

E perchè ciò?

Per semplicissime ragioni che mi farò ad esporre al più breve possibile.

Legge, diritto, sono inconcepibili, senza l' obbligazione morale, cioè chiudono in se l'idea d'obbligo; ma questo è impossibile, è inconcepibile senza la libertà dell'agente; dunque tutti i sistemi che negano la libertà, distruggono la legge obbligatoria, distruggono la possibilità del Jus naturale. Nè questo è tutto. La legge obbligatoria accenna all' imperativo, che è la voce autorevole dell' Ente; dunque non è possibile diritto naturale senza Dio; dunque tutti i sistemi che negano Dio, distruggono per questo il diritto naturale. Tale è la legittima illazione, spettante al diritto, di tutti i sistemi scettici e panteisti.

QUESITO VIGESIMOPRIMO

Non si potrebbe dimostrare in altro modo la impossibilità del Panteismo in ammettere la morale e il diritto?

Si, in altro modo si può dimostrare, prendendendo le mosse della formola del Panteismo stesso: essa è questa: *tutto è uno, tutto è identico;* dunque è esclusa la produzione sostanziale dell'anima, l' umana personalità, e perciò sotto il soffio venefico di questo sistema sfuma ogni libertà. Come potrebbe ammettere legge moralo colui, che considera l' uomo ed ogni cosa un flusso ed un' espansione della divina sostanza, membri stac-

cati od inerenti in essa, od ombre insussistenti e mere apparenze, o al più modi reali dell' unica sostanza? Ed in vero, se fuori dell'unica sostanza nulla vi ha, sparisce, si annulla ciò che è umano, e tutto sarà divino; ma se tutto è divino, gli atti che sembrano spettanti all'uomo, a Dio si appartengono, e perciò tutti santificati.

QUESITO VIGESIMOSECONDO

Non si può dimostrare quel che si è detto, riguardo alla morale e al diritto, colle stesse dottrine professate dallo Spinoza?

Avendo il panteista olandese negato al suo Dio immaginario le perfezioni morali, che nella personalità e nel libero arbitrio si fondano, dovette per logica necessità imbattere in mille mostruose illazioni. Lo Spinoza concede a Dio il pensiero, in quanto i varî pensieri delle creature sono modificazioni di un divino attributo; ma gli disdice l' unità personale e cogitativa, cioè l' intelletto e il volere; gli disdice la facoltà d' indirizzare i mezzi a uno scopo, annulla l' assioma teleologico e la necessità delle cause ultime, e tiene l'armonia del mondo per effetto d' una forza cieca e fatale.

Quindi seguita che Iddio non è libero verso sè stesso, nè verso le sue opere, ma costretto a

produrre: e che non è buono, nè giusto, nè savio, nè provvidente. Or rimosse da Dio la libertà e la moralità, esse non possono all' uomo attribuirsi; il quale essendo preda e ludibrio d' un fato inesorabile, non può e non deve riconoscere alcun diritto e dovere, nè altra norma immutabile, che l' impeto de' suoi instinti, e la forza fisica della sua natura. Il sistema dell' Hobbes è forse più schifoso di questo? Qual è il fatalista che abbia detto più apertamente dello Spinoza che *in nostra potestate non magis sit mentem quam corpus sanum habere?* E abusando una frase di San Paolo, che *in Dei potestatem sumus; sicut lutum in potestate figuli?* Non dice espressamente, come l' Hobbes, che lo stato naturale degli uomini è la guerra? Lascio stare un gran numero di altre conclusioni non meno stomachevoli, che sarebbe troppo lungo l' annoverare.

QUESITO VIGESIMOTERZO

Come adunque è stato paragonato il Panteista Spinoza all' ignoto autore dell' Imitazione di Gesù Cristo?

Bene è stato scritto da un sommo filosofo, che uno dei contrasegni infallibili del panteismo mascherato dei moderni, è il giudizio che portano sullo Spinoza: se trovi che lo lodino, lo esaltino,

lo preconozzino, lo tengano, come un uomo che ha degnamente sentito di Dio, s' indegnino contro coloro, che lo tassano d' ateismo, e ne facciano un santo nei costumi e nella vita, tieni per fermo che i lodatori sono infetti della medesima pece che l' oggetto delle loro lodi. Or, secondo l'uso dei filosofi tedeschi, che lo levano alle stelle, il Sig. Cousin ha osato paragonare un tant'uomo all' *autore dell' imitazione,* cioè del libro più bello, più pio, più soave che sia uscito dalla penna di un uomo; del libro, che rende una immagine meno imperfetta di quella ineffabile divinità, che si sente nelle Scritture?

QUESITO VIGESIMOQUARTO

Che cosa potete aggiugnere per confutare del tutto l' errore dell' Illustre Francese?

Aggiungerò in primo luogo il giudizio recato dai coetanei dello Spinoza sul suo conto. Giovanni Coler dice: « Quando si esaminano più da vicino » i suoi sentimenti, si vede, che il Dio di Spino» za non è che un fantasma, un Dio immaginario, » che non è niente meno che Dio » e lo paragona all' ateo del Salmista. Burmann lo chiama « il » più empio ateo che ebbe giammai veduto la » luce ».

In secondo luogo nè vale che lo Spinoza no-

mini sovente Dio; il qual uso non è suo proprio, ma si vede essere stato comune al Vanini, all'Hobes, e a tutti gli atei o cattivi teisti di quei tempi.

Dirò in terzo luogo, che non rileva lo Spinoza attribuire al suo Dio l'unità sostanziale, l'eternità, l'immensità, la necessità, l'infinità, e simili attributi metafisici; poichè non vi ha ateista di professione, che non sia sforzato di attribuire alla natura tutte o quasi tutte queste doti. E l'Hobach non attribuisce al mondo, presso a poco, le stesse qualità che l'Olandese al suo Dio?

In quarto luogo in fine per mostrare l'assurdo paragone, fatto dal Cousin, fra l'ateo Spinoza e l'autore dell'*Imitazione*, ricordiamo quel brano dell'Epistola 21, tom. 1, p. 510, ove il filosofo francese avrebbe lette, fra le altre, queste parole: » Quod quædam Ecclesiæ addunt, quod Deus na- » turam umanam assumpserit, monui expresse me » quid dicant nescire; imo, ut verum fatear, non » minus absurde mihi loqui videntur, quam si » quis mihi diceret, quod circulus naturam qua- » drati induerit ».

Non chiama ancora la Religione Cattolica *exitiabilem* superstitionem?

QUESITO VIGESIMOQUINTO

Or che direte dell'argomento, che cavano dalla vita costumata del panteista Olandese?

Dirò esser questo quel noto sofisma: *cum hoc, ergo propter hoc.* Un ateo, un materialista potranno fare delle buone azioni, potranno serbare una condotta regolare; gl'increduli da ciò concludono che l'ateismo ed il materialismo conducono alla virtù: è questo un sofisma. Perocchè la vita regolare, che per avventura può trovarsi in un ateo, non deriva dall'ateismo, ma da altra causa, come p. e. da un certo fondo di umanità favorito da una buona educazione, dall'amore della gloria e da altri motivi, fra' quali non è raro veder primeggiare l'orgoglio. Laonde concludo con un celebre italiano: » che se nella pratica lo Spinoza visse sobrio, probo, solitario e costumato, quest'apparenza di » virtù non c'illuda; poichè l'orgoglio del pensiero, e la sua ribellione contro Dio, è il più » orribile dei traviamenti umani. In effetti lo Spinoza stabilì espressamente che l'umiltà e la » penitenza non sono virtù, ed escluse dalla vita » morale due abitudini, che ne sono la base, secondo l'autore dell'Imitazione ».

QUESITO VIGESIMOSESTO

Ma il Panteismo germanico non ha avuto la stessa sorte, svolgendo le nozioni del diritto e della giustizia?

Senza alcun dubbio il Panteismo Germanico offre il più tristo spettacolo di mostruosi errori nelle scienze operative, che sono il riverbero delle speculative. E valga per tutti Hegel, che riassunse in se e Fichte e Schelling. In vero quali idee vere e profonde ha esso introdotte nella filosofia giuridica? noi vi scorgiamo o un voto desolante, o deplorabili errori. A prima giunta nulla di più vago della nozione stessa del diritto, il quale, dice Hegel, è la libertà attuata. Il punto di partenza è quindi il sistema di Fichte, che riassunse nella libertà tutta l'umana personalità; ma nello spiegare onde ciò avviene, si conosce facilmente che Hegel avrebbe dovuto completar la nozione, dicendo, che il diritto è la libertà attuata dalla fatalità; perocchè qual libertà avranno mai gli spiriti, che altro non sono che stromenti dello spirito universale, e non già vere personalità, fasi dello sviluppo dell'assoluta personalità acquistata da Dio alla fine della sua evoluzione?

QUESITO VIGESIMOSETTIMO

E l'esame delle teorie particolari sulle materie speciali, sulla proprietà, sulla famiglia, sullo stato, che cosa ci offre?

E facile osservarvi le nozioni più volgari tradotte in un linguaggio oscuramente metafisico. Inoltre la dottrina di Hegel racchiude gravi errori e il suo concetto è interamente pagano. Aristotile avrebbe potuto formolare la medesima teoria. Il filosofo tedesco non ha compreso il Cristianesimo, che sollevò l'uomo sul cittadino, benchè continuo si adoperi di assimilarlo colla sua dottrina. Lo Stato assorbe tutto; esso ha il diritto di regolar tutto, la moralità, le arti, la Religione, la scienza. Il panteismo Heghelliano s'immedesima per tal modo col panteismo politico. Lo Stato è un Dio presente, un Sovrano investito del diritto assoluto. Questa ipotesi dello Stato può aver le simpatie di coloro, che professano intemperanti e superlative dottrine politiche; ma è assolutamente contraria a' diritti dell'uomo. Finalmente ogni pensiero filosofico di questo scrittore, con cui è intimamente collegata la teoria del diritto e dello Stato, è rejetto dalla coscienza universale e dalla ragione. L'idea d'un Dio progresso, che si svolge attraverso il mondo per giungere ad una coscienza

ognor più chiara di se medesimo, è un mostruoso concepimento dell'antropomorfismo, che applica a Dio quanto rinvenne nell'essere finito e perfettibile dell'uomo; ma esso non è certo l'idea di Dio infinitamente ed eternamente perfetto ed assoluto. L'idea d'un Dio-progresso ebbe la sua scuola nell'Heghellianismo ed il suo tempio nel Sansimonismo; ma il tempio non istette in piedi molto tempo, e la scuola entrò nel periodo della dissoluzione.

QUESITO VIGESIMOTTAVO

Ma non è interdetto al Panteismo di concecepire e dimostrare il progresso?

E per fermo, dirò con un illustre filosofo vivente, qualora si riconosca nell'universo una sostanza unica e sola di cui tutte le cose finite sieno modi e forme ed apparizioni, talchè non abbiano nè possano avere alcuna sussistenza propria distinta dalla sussistenza infinita del tutto, ne segue per logica necessità, questo tutto, essere sempre ed immutabilmente quello che è, non potere crescere nè scemare in alcuna guisa, non poter farsi differente da se medesimo, e in se medesimo avere il suo fine sempre compiuto e sempre perfetto.

Vero è che Giordano Bruno (progenitore vero

di tutti i moderni panteisti, nè inferiore a Spinoza per la dialettica, nè a Schelling per poetica fantasia) soleva affermare spesso, il fine dell'universo essere la perfezione, la quale ci facea consistere in ciò, che in tutte le parti della materia si esplicassero tutte le forme di cui ciascuna è capace. Vero è altresì che i settatori della *Filosofia della natura* hanno in quella legge da essi posta della successiva manifestazione di Dio adombrato uno sviluppo progressivo e parallello del reale e dell'ideale. Vero è che in Francia gli autori di una nuova enciclopedia vanno rimpastando la sentenza del Bruno intorno alla trasmutazione perpetua della sostanza in tutte le forme possibili, e che i seguaci di Sansimone di niuna cosa ragionarono più volentieri e sì spesso quanto del progredire indefinito della umanità. Ciò prova chiaramente niuna difficoltà riuscire ai metafisici così fastidiosa e grave, come il serbarsi coerenti coi proprî dogmi; e ciò prova eziandio che il panteismo radicandosi nell'assurdo, qualunque volta discende a spiegare i fatti o della natura o dell'uomo, vinto dalla loro evidenza, contraddice in gran parte a' suoi principî fondamentali. La legge del progresso non può pertanto avverarsi salvo che nella creazione sostanziale dei finiti, conciossiachè solamente in essi può aver luogo un crescere di perfezione, un graduato approssimamento al fine che è l'infinito.

QUESITO VIGESIMONONO

Il dogma della creazione è adunque di grave importanza nell' ordine speculativo non solo, ma pure in quello operativo?

Il dogma della creazione nel mentre porge una base incrollabile all'umana scienza, è l'addentellato degl' incrementi civili d'ogni umano consorzio. Dianzi dicemmo: *Chi è fuori della dualità, è fuori della scienza*, il che significa chi è fuori della creazione, è fuori della scienza, ora aggiungeremo: *Chi è fuori della creazione, è fuori del progresso, della civiltà*; cioè, è fuori di quel complesso di beni successivi ottenibili dagli umani. Volgasi in effetti uno sguardo là ove il panteismo arriva alla pratica, come p. e. nell' Indie, o si ricordi qualche esperimento che ne han fatto i moderni comunisti, e si vedrà che esso conduce diritto alla passività o alla licenza. Gli uomini educati in questa dottrina, considerandosi come fenomeni, e tutto ciò che essi possono fare come atti di Dio, tengono per indifferenti tutte le azioni; il che li conduce o a permettersi le azioni più detestabili senza rimorsi, o non agire, abbandonandosi con non curanza a' movimenti di questo oceano, nel cui seno essi non sono che una goccia impercettibile e senza valore. Son questi i frutti, che questa dot-

trina ha mai sempre portato in Oriente, e tali frutti son legittimi, nè il panteismo saprebbe disapprovarli.

EPILOGO

Proponendoci considerare il Panteismo rispetto alla Scienza, al Senso Universale, alla Morale, al Diritto, al Progresso Civile de' Popoli ed indagarne a un tempo la sua origine psicologica, movemmo dapprima dal dimostrare il primato dell' Idea Divina nell' umana scienza. Se non che, accorgendoci il dualismo ordinario e il Panteismo esser lungi dal vero, il primo perchè segrega troppo la creatura dal Creatore e fa eccentrica l' Idea Divina nell' umano sapere, l' altro, cioè il Panteismo, che par che voglia a mille doppi ingrandirla, metterla nell' augusto seggio che le compete, pure l'altera, l' annulla, confondendo la creatura col Creatore; perciò rimovemmo e il dualismo ordinario qual sistema incompiuto, imperfetto e manchevole, e ci disponemmo a rigettare la panteistica dottrina. E poichè l' essenza del panteismo sta riposta nell' unità della sostanza, e perciò nella esclusione assoluta d' ogni creazione sostanziale, qualunque sia la forma sotto cui possa manifestarsi; e poichè l' essenza del giudizio è la percezione del nesso fra le dualità, legge psicologica paralella al-

l' ontologica, conseguitar ne dovea che il panteismo, rigettando qualunque dualità, debba essenzialmente essere uno scetticismo assoluto. Il nostro argomentare si può ridurre a questo: l' unità della sostanza è l' esclusione d' ogni produzione sostanziale, è l' esclusione d' ogni dualità nel giro del sapere e del reale; ma la percezione del nesso fra le dualità costituisce l' essenza del gindizio, è legge psicologica paralella all'ontologica; adunque l' unità della sostanza è fuori della scienza.

Immedesimato così il panteismo allo scetticismo assoluto, era facile il coglierlo in contraddizione; perocchè se l'assoluta esclusione della dualità dalle cose intelligibili e reali, è inesprimibile, inconcepibile, e perciò psicologicamente ed ontologicamente assurda, in qual modo adunque il panteismo potea concepire ed esprimer se stesso? Servendosi della dualità, affine di mostrare l' assoluta esclusione della stessa dualità - tal si è la mostruosa contraddizione della panteistica dottrina. E sì, che qui calza a proposito il ripetere col gran Tullio: *Nihil tam absurdum dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosophorum.*

Una dottrina cotanto assurda, così irreconciliabile nemica della scienza, attalchè può dirsi una delle più orribili delle umane aberrazioni, come pervenne a sedurre qualche peregrino ingegno? Certo l' errore non ha adito nello spirito, che dal lato del vero. Qual si fu mai adunque questa ve-

rità, che occasionalmente rese attuabile nelle umane intelligenze il deplorabile errore, di cui parliamo? L' intima unione del Creatore colle creature, dell' Ente colle esistenze, considerati nelle due attinenze, ontologica l' una, psicologica l' altra, è un concetto vero, che fa di Dio e del mondo due cose o due idee divise e congiunte, distinte ed inseparabili. Or questa verità inconcussa fu occasione del massimo errore, perocchè la relazione ontologica venne trasformata in una medesimezza ontologica, come la relazione psicologica fu tramutata in una immedesimazione mentale o psicologica. Basti il ridurre a forma sillogistica il processo intellettivo del panteismo per mettere a nudo il suo errore, spogliandolo dall' orpello di cui vuol coprirsi. *Se le esistenze non possono stare, senza l' Ente; dunque l'esistenze non sono distinte dall'Ente. Se la mente non può pensare le esistenze, senza pensare l'Ente; adunque lo spirito e le altre esistenze non sono distinte dall'Ente.* Così formolato il panteistico processo, chi non vede che esso riducesi a dire: *due cose e due idee, che sono congiunte, indivise, inseparabili non sono distinte?* o, meglio, *ciò che è non separato, non è distinto?* Ecco una splendida prova della fiacchezza dell' umano spirito, il quale non potendo pensare l' esistenza senza pensare l' Ente, associa fortemente l' una all' altro, associazione che sempre più diviene stretta e tale, che finisce coll' imme-

desimare cose ed idee che sono a sì immenso intervallo. E forse il procedimento panteistico da più di quello del materialista e dell'ateo? No certamente, tutti e tre errori hanno precipuamente la lor spiegazione nell' associazione delle idee, che usurpa i diritti dell' evidenza; anzi da questo lato, parmi che il panteista non sia superiore al volgo, nel quale tanto prevalgono e le abitudini e l' educazione e i pregiudizî attinti sin dalla prima età. Nè se vuolsi considerare la condizione affettiva del panteismo, lo si vedrà in migliore stato del materialismo e dell' ateismo, perocchè unica passione alimenta questi esiziali errori, cioè l' orgoglio, che vorrebbe la comprensiva si estendesse quanto l'essere e le sue dipendenze; ma non potendo uscir dai limiti dell' umana natura, cui è impossibile penetrare quel nesso misterioso che avvolge la natura tutta, perciò se il panteista non nega, come l'ateo ed il materialista, uno dei termini di cui componesi la dualità, sforzasi a tutto potere immedesimarli per farne un termine solo, tramutandoli amendue da quel che sono in natura.

Nè solo la panteistica dottrina è in antagonismo colla scienza, ma in opposizione colle umanitarie convinzioni, cogli assiomi del senso comune. L' umanità non potrà giammai persuadersi, non esser l' uomo una persona, non avere una vita individuale, non avere insomma una vita sostanzial-

mente e nell'essenza distinta dalla vita divina. L'uomo non può rinnegar se stesso, non può distruggere il dovere, il diritto, la legge, il merito, il demerito, il premio, la pena e tutto il corredo delle prerogative morali dell'essere perfettibile ed imperfetto; ma all'annullamento totale, assoluto, di tutte cosiffatte cose conduce l'unità della sostanza. Vero è che l'Astronomia Copernicana è razionale ed annullò la Tolemaica, che è empirica, ma annullò le apparenze, sostituendo a queste le realità. Copernico non negò nè il Sole, nè la Terra, nè altri corpi, ma pose e quello e questa e tutti nelle vere loro attinenze. Vero è pure che la filosofia disdice a' corpi le qualità seconde nel modo in che appariscono, ma non toglie nè i corpi, nè le loro proprietà assolute indipendenti dal modo relativo di percepire; ma la panteistica opinione dichiara apparenze e nulla ogni relazione morale e a un tempo i perni su cui si raggirano, i cardini sui quali stan salde. — Il panteista non è l'astronomo che dice: il sole non muovere coi pianeti attorno la terra, anzi questa e i pianeti girare in orbite ellittiche attorno il Sole; ma è l'astronomo che grida con quanta ne ha in gola: nè il Sole, nè i pianeti girare intorno la terra, nè questa, nè gli altri attorno del Sole, perchè tutti gli astri non sono che un astro solo, tutti i corpi un sol corpo. Il panteista non mira ed escogitare nuovi doveri, nuove leggi, nuo-

vi diritti, a sopprimerne alcuni, sostituendone altri; non intende ad amplificare quelli riconosciuti legittimi, o a dar loro un nuovo e saldo fondamento; no, tutto questo non è nel suo pensiero; egli accampa tutte le forze per annullare la possibilità stessa del dovere e d'ogni entità morale, ripudiando l'umana personalità. Si dirà che egli tenti di sventare le illusioni? Vano trovato! Perocchè, se l'uso di dileguare le illusioni è missione della filosofia, che intende emancipare l'uomo dal predominio dei sensi e dalle fantasie, cui egli è per natura tanto inchinevole, non importa l'annullamento delle realità e delle loro effettive attinenze, ma anzi rendere e le une e le altre più salde. E se il padre della moderna filosofia alemanna diè nella Dialettica Trascendentale il primo e pessimo esempio, dichiarando, che mercè di essa sappiamo che tutti i giudizî che si versano o sull' *idea psicologica*, o su quella *cosmologica*, o sulla *teologica*, danno tutte quelle illusioni dette *parologismi*, se concernono la prima, *antinomie* la seconda ed *ideale* l'ultima; e che la dialettica trascendentale, a somiglianza dell'ottica, ci avverte delle illusioni naturali della ragione, quantunque non possa impedirle, pure ci fa evitare l'errore; lo stesso Kant tuttavolta, quando discese alla notomia psicologica del cuore, dimenticò *nobilmente* i traviamenti della ragiono speculatrice, riuscendo a quelle realità che essa gli avea disdet-

to. Quasi direi che, malgrado l'evidente contraddizione, non volle essere scettico assoluto; quasi che l'illusione abbia luogo, finchè non si trasporti il pensiero nel dominio della morale; quasi che la ragione sia parte buona e parte cattiva, o pure che la sua bontà nel cogliere il vero, nell'essere esente d'illusioni, sia quando si versi nella sfera del cuore, quando ella assume l'ufficio di ragion pratica; sia qualunque la cosa, i discendenti del filosofo di Konisberga videro il buono che era in lui e lo ripudiarono, attaccandosi tenacemente al cattivo. E però la filosofia di quella nazione, malgrado le doti eminenti mentali, è anco per questa ragione nel fondo una serie d'illusioni. Ella è con Schelling uno zero posto in mezzo al segno del più e al segno meno, caratteri scelti da lui per adombrare il sistema suo dell'assoluta indifferenza: o con Giorgio Hegel due segmenti di circolo opposti ed in contatto - e come quel punto minimo di toccamento fra le due curve può dirsi che sia esteso e non sia; che finisca e non finisca; abbia essere e non abbia, così sperava egli mostrare che vi ha un contatto metafisico fra l'ente e il nulla, da cui per virtù del diventare ogni cosa a poco a poco si forma e si ingenera.

Laonde è chiaro essere il panteismo irreconciliabile nemico e della scienza e del senso comune dei popoli, come lo è e della morale e del

diritto, e di tutto che è impossibile ed inconcepibile, senza la libertà dell'agente e senza Dio sostanzialmente e nell'essenza distinto dall'umana personalità, cose tutte che escluse sono dall'unità della sostanza. Tal nostro ragionamento non è solo una legittima deduzione, ma ha pure la più forte prova nelle stesse dottrine, relative alle cose di ragion sociale, dello Spinoza e dei panteisti tedeschi.

Avendo l'Olandese dal suo Dio immaginario rimosse la libertà e la moralità, non potè attribuirle all'uomo, il quale preda e ludibrio di un fato inesorabile, non può e non deve riconoscere alcun diritto e dovere, nè altra norma immutabile, che l'impeto de' suoi instinti, e la forza fisica della sua natura. Non è questa la dottrina dell'Hobbes? o meglio del sensismo? Senza alcun dubbio è sensismo, perocchè questa disperante e misera filosofia è l'ateismo in Religione, è la sostituzione del fato alla Provvidenza; è l'egoismo o solipsia in morale; è immedesimare il diritto alla forza in politica ed in ogni ragion giuridica; è sacrificare l'uomo alla società, mentre questa è fatta per quello; è un sacrificare il cuore e la mente alla bocca e allo stomaco in Economia.... è infine il sensismo un distruggere ogni civile bene ottenibile fra gli uomini, annullando l'assoluto nel doppio giro delle cognizioni e delle opere.

Vengano ora i panteisti e gridino a lor senno

e a tutto potere: progresso! progresso! Oh inaudita inconseguenza! Oh brutta contraddizione, che commettete voi, diremmo noi ai panteisti, passando dalla teorica alla pratica, applicando le idee ai fatti dell' uomo e della società! Non vedete voi che le vostre teorie son fantasie, che non hanno maggior consistenza d'una bolle di sapone? Sì, perchè quando discendete nel campo sociale, voi rinnegate voi stessi; quando mettete nel crociolo dell' esperienza le vostre idee, esse si contraddicono, non offrendo oro purissimo, ma gran copia del più vile metallo. Conciossiachè chi dice unità della sostanza, esclude ogni produzione sostanziale, esclude la creazione dei finiti, e perciò l'incremento che può soltanto aver luogo in questi, e per conseguenza esclude ogni perfezionamento graduale, ogni approssimamento al fine che è l'infinito. In altro modo. So fuori dell' infinito nulla vi ha, se l'infinito è tutto ciò che può essere, non vedete voi che l'incremento, la perfezione, la civiltà, il progresso addivengon voci non che vote di senso, ma assurde fuor misura? Che se poi al progresso da voi proclamato ed in contraddizione coi vostri principi, si arroge l'annullamento che voi fate della morale e del ius, chi non vede che voi legittimato, santificate ogni opera più rea, accendete in fiamma le più basse e vili passioni, tanto nell' uomo individuo, quanto in quello collettivo? Povero uomo, povere civili so-

cietà, che porgono orecchio a questa vostra, noi diremmo, divinità umana, la quale è un mostro orribile dalle mille bocche che divora se stesso! Qual meraviglia pertanto che, ammessa la proposizione, l'uomo esser pari a Dio, o meglio esser dio, se ne svolgono quelle legittime illazioni acchiuse in sì assurdo principio? Un dio non può riconoscere un potere supremo, legittimo, necessario ad ogni civil congreganza; un dio non può riconoscere quell' aristocrazia di meriti morali ed intellettivi esistenti negli umani, e quindi deve rigettare la diversità dei premî ai meriti proporzionevoli; un dio non può avere delle prave tendenze, delle passioni malvage, non può commettere delle turpi azioni, egli sarà per certo impeccabile....

Ecco a quali laide conseguenze conduce il vostro principio; ad un' autonomia assoluta, ad una eguaglianza apparente, che si risolve nella più ingiusta ed esosa disuguaglianza, alla santificazione delle più atroci e vili passioni, e per ciò al caos sociale. Vi par egli che questo deliro d' infermo sia progresso, o meglio il più spaventevole regresso? Nè mi uscite coll'apoteosi dello Stato, la quale non può servire d' alcun pro' al bene del civil consorzio, potendo al più produrre una stasi eterna, e non mai incremento alcuno. Voi adunque non potete sciogliervi da questo ferreo dilemma, che sembra imprigionarvi nelle sue infrangibili spire: *passività, o licenza.*

Oh facciasi una volta senno e si cessi per sempre dalle fantasie, che costan poco e tanto danno arrecano al vero progresso. Si smetta il brutto vezzo d' imitare il selvaggio, che non dà coltura all'albero, e talvolta lo abbatte per coglierne le frutta; ma l'albero, privo dei soccorsi dell'arte, darà sempre poche e cattive frutta, e l'albero abbattuto non porterà più alcun frutto. Imitisi invece l' opera della mano benefica guidata dal sapere, che non tronca l' albero, non l'atterra, ma anzi d' ogni cura agricola gli è prodiga, ora zappandolo, ora cementandolo, ora inaffiandolo, ora troncando quei rami che sono inutili o nocivi, attuando infine in varie guise quella potenza vitale che il selvaggio lascia dormire o distrugge. Voi adunque siete i selvaggi; il vostro progresso è regresso; la vostra civiltà è barbarie, perchè produrre non potete che o sonno profondo e letale, o morte.



NOTA PRIMA

ALLA RISPOSTA DEL PRIMO QUESITO



Che Dio sia l'assioma degli assiomi, il principio dei principî, quel primigenio vero insomma ove vanno a risolversi tutte le verità parziali, parmi agevole a dimostrarsi per coloro che han dimestichezza colle opere del Roveretano e del Torinese — « Il principio di contraddi» zione, scrive il primo, dice, ciò che è non può non es» sere. Che cosa esprime *ciò che è?* L'essere. Che cosa » esprime *ciò che non è?* Il non essere. Che cosa dice » adunque tutto insieme il principio di contraddizione? » Che l'*essere* esclude il *non essere*. Come si può saper » che l'essere esclude il non essere? Mirando nell'*essere* » col pensiero, e badando quello che include e quello » che esclude. L'*essere* adunque *mirato dallo spirito* (il » che è quanto dire l'idea dell'essere) è quel solo che » ci fa sapere, come il non essere sia essenzialmente » escluso da lui, e però il principio di contraddizione non » si pone in atto che dalla *intuizione dell'essere*. Perciò » l'*essere* è antecedente al principio di contraddizione » nella nostra mente, e il principio di contraddizione na» sce da lui, tostochè in lui affissati, noi ci accorgiamo, » che il non essere è ciò che gli è direttamente con» trario.

» Or chi non vede qui, che la vista dell'essere è la » prima luce del nostro spirito, e il fonte di tutti i prin» cipî del ragionamento? chi non si accorge, che da quella » vista esce l'evidenza di questi principî? e che però » l'essere puro veduto da noi è il supremo criterio della » certezza (Antonio Rosmini Serbati Rinnov. della filosof.

ant. ital. prop. da Mamiani ed esam. ec. lib. 3. capit. 31. Ved. ancora il Nuovo Saggio sull'origine delle idee vol. 2, parte 3.).

Quanto al Gioberti è cosa notissima, perciò mi astengo allegar dei testi delle sue opere; solo prego che si abbia l'occhio a quel luogo degli *Errori Filosofici del Rosmini* (tom. 2. lett. 40) ove Egli manifesta profondi e peregrini concetti sui principî di contraddizione e di ragione. Medesimamente è mestieri, che si abbia presente la distinzione che corre fra *Vero primitivo* e *Principio supremo dello scibile umano*, in modo che noi dicendo essere il concetto sovrano il *primigenio vero*, non osiamo asserire che per questo sia il *supremo principio del sapere*. Imperocchè « *vero primitivo*, come osserva un illustre » anonimo, è quel vero per cui si fa luogo a tutti gli altri » veri; *principio supremo dello scibile* umano è quella » cognizione per cui si fa luogo a tutte le altre cognizioni » di cui l'uomo è capace; epperò il *vero primitivo* differisce » dal *principio supremo* dello scibile umano in questo precisamente, che l'uno è assoluto e libero affatto da ogni » attinenza esteriore; laddove il secondo facendo espressa » allusione all'intelletto e scienza umana, eccede per ciò » medesimo il valore del primo, e dee comprendere inevitabilmente un'attinenza esteriore di esso principio » coll'uomo, e dell'intelligibile obbiettivo coll'intelligente creato e subbiettivo. E lo stesso si può chiarire per » altro caso, discorrendo così: se il principio supremo » dello scibile umano mancasse ogni allusione al creato e » all'uomo, in tal caso il supremo principio non porrebbe col porre se stesso la essenziale, sostanziale distinzione tra il Divino, infinito, increato, e il contingente, » finito creato. Ora se questa distinzione, *senza la quale* » *è falsa di pianta* ogni scienza di cui l'uomo è capace, » non fosse nel principio supremo da cui ogni cognizione » discende, molto meno potrebbe trovar luogo nelle cognizioni che vengono o dovessero mai venire dal principio medesimo. Imperocchè dicano pure i filosofanti

» della stagione tutto quello che ei vogliano e sanno di-
» re, non distruggeranno mai il canone ineluttabile della
» logica, che le conseguenze non eccedono il loro prin-
» cipio. Posto adunque che il principio supremo non s'in-
» tromettesse punto della detta distinzione, sarebbe im-
» possibile scientificamente, cioè secondo la buona logica,
» rinvenire o piantare mai più nelle cognizioni umane la
» distinzione medesima; e allora non saria forse giustifi-
» cato soprabbondantemente il proposito dei Panteisti?
» Con ciò è manifesto che il principio supremo dello sci-
» bile dee contenere la detta distinzione ed esprimere la
» verità relativa insieme all'assoluta. Il Zarelli dirà: ma
» in tal caso, perchè non dire che il *Vero primitivo* è la
» formola? e si risponde che ciò non si dice nè si può
» dire; perchè gli spropositi non si devono dire da nes-
» suno, almeno sul serio e nella scienza. E che volete
» che Domeneddio sia obbligato alle creature più nel de-
» finirne la verità che nel cavarne le sustanze dal nulla?
» Se Egli è libero nel crearle e attuarle, come potete so-
» spettare che la verità sua includa *simpliciter* la verità
» dei fatti contingenti? Dico *simpliciter*, perchè posta la
» creazione vera e reale, è assurdo che Iddio, nell'unità
» di se stesso e del suo vero e della sua idea non affer-
» mi insiememente e con un identico giudizio la verità
» dei fatti contingenti. Ma poniamo che la Divinità non
» creasse nulla; forsechè il vero suo proprio perderebbe
» in alcuna cosa per il mancare delle verità relative, che
» si adempiono solo mediante i fatti contingenti e delle
» creature? Dunque il *vero primitivo*, cioè il vero *abso-*
» *lute et simpliciter*, consiste nel vero assoluto - *l'Ente è* -;
» ma quando si ha bisogno di rilevare il principio supre-
» mo dello *scibile umano*, si scopre senza fatica al mondo
» che questo tal vero assoluto ha verso il nostro scibile
» quella proporzione medesima che la divina natura ver-
» so la nostra sustanza; e quindi siccome la natura divina
» non inferisce l'esistenza nostra che è contingente, ma
» solo produce liberamente detta esistenza per via di

» creazione sostanziale, così il vero assoluto non sommi-
» nistra nè conferisce alcuna scienza nell'uomo, fuorchè
» mediante la sintesi di esso vero assoluto colla verità
» della creazione ». — (Gioberti e Zarelli cap. secondo, pag. 71, 72, 73 - Pisa, tipografia Rocco Vannucchi, Agosto 1851).

Di buon grado abbiam citata la sullodata (ma sconosciuta fra noi) opera, la quale è degna della sapienza italiana e del secolo dei Galluppi, dei Rosmini, dei Mamiani, dei Gioberti; e vorremmo vederla fra le mani di tutti e bene studiata, massime di coloro che camminando alla cieca sulle traccie del finto Zarelli o delle Sei Lezioni del Filocattolico o d'altri, sputan sentenze a furia.

Veramente viviamo in tempi, degni soprammodo dell'attenzione del coscenzioso filosofo; il quale stringendo il pensiero a considerare il campo della scienza, senza gir più in là, vede e palpa le contraddizioni più manifeste. Il Panteismo, la più solenne delle umane aberrazioni, sistema quasi di moda, chè anco la moda ha il suo imperio nello scibile, illude ed abbaglia qualche grande spirito, e la moltitudine (perchè oggi in tutto si vogliono le moltitudini, anco ove si tratta non di numerare, ma di pesare, non di forza polmonare e muscolare, ma di cervello e di cuore) ripete ciecamente la pazza fusione ed unificazione dei contraddittorî, cioè l'assoluto e il relativo, il necessario e il contingente, l'immutabile col modificabile, l'intelligibile col sensibile. Altri poi, conoscendo quanto sia mostruoso il panteismo, e quanto esso suoni male negli animi assennati e pii, mossi non da amore inverso la scienza, ma da private passioni tutte estranee alla stessa, si servono di essa brutta parola per deprimere il merito vero ed effettivo, per farne maledire l'autore; e le stupide moltitudini gridano con quanto ne hanno in gola: quegli esser panteista! Ma, buon Dio, come avvenne cosiffatta metamorfisi? Jeri lo diceste grande e lo innalzaste alle stelle, oggi come è piccolo e gittato per terra? Leggi, se ti fa cuore, quelle critiche o meglio

accuse e peggio, e, se puoi, astienti, per non dir d'altro, dal ridere o aver compassione dell' umana fralezza.

È curioso, che mentre alcuno giudica teista Spinoza, altri sentenzia ateo un filosofo cattolico. È un' affare di passioni, e noi non vogliamo aver che fare colle passioni, ma colle ragioni, colla logica; la quale è in ragione inversa di cotali passioni, non avendo la dialettica della scienza nessuna somiglianza con quella degli sfrenati affetti e della forza brutale. Ma come, dirà taluno, si può un autore trasformare in ateo, in panteista? Rispondo che chi ricorda, che anco sacrilegamente l'Apostolo delle Genti in quei sublimi detti, che noi siamo, ci moviamo, viviamo in Dio, fu tacciato di panteismo, ben chiaro comprender può esser più facile darne colpa all' uomo, il quale certo non può star nemmeno da lontano alla divina parola. Da una parte la difficoltà di avere sempre nella parola uno strumento arrendevole a tutti i proprî razionali concetti, e ciò quanto all' autore; dall' altra l' ignoranza in non pochi dei lettori, la mala fede in altri, che agitati da passioni estranee alla scienza, tutto ciò, senza dir altro, spiega bene come si possa ingiustamente un autore tacciar d'ateo o panteista. Se poi si aggiugne che un filosofo faccia dei voli sublimi, si allontani dalla via consueta, diffonda le dottrine in molti volumi, usi qualche vocabolo, richiamandolo al vero significato, che è stato da altri abusato . . . allora sarà più facile farlo apparire quello che si vuole, almeno alle sciocche moltitudini.

NOTA SECONDA

ALLA RISPOSTA DEL TERZO QUESITO

Ci faremo a trascrivere alcuni aforismi di Ontologia naturale dell' illustre Conte Mamiani della Rovere, che in poche parole dicon molto contro del panteismo.

9.

» Adunque ogni cosa o fa parte dell'efficienza assolu- » ta o procede da lei per atto causale. E però tutto quello » che principia ad esistere o fa parte di essa efficienza » od avviene per atto causale di lei ».

10.

» Ma far parte non può, perchè l' infinito, l'efficiente » e il deficiente ripugna che coincidono in una essenza » medesima; e quello che principia riesce finito nella du- » razione almeno del proprio essere. Dire che i finiti ri- » solvonsi in una apparenza e in modo di concepire in- » tellettuale, nè al vero si appone nè giova a poterli in- » trodurre nell' infinito. Imperciocchè in Dio nulla cosa » è fenomenica e nulla è vaniente ».

11.

» Emanare dalla sostanza infinita nemmanco possono; » avvegnachè nella sostanza infinita non ha luogo au- » mento o decremento, dilatazione o rimutazione di al- » cuna forma. Ora, le cose emanate o esistevano prima » nella sostanza infinita ed emanando non più vi esistono

» e però la scemano e la rimutano, ovvero sono di lei
» una sostanziale espansione ed ampliazione e però l' au-
» mentano e sì del pari la rimutano. Negato l'uno e l'al-
» tro di tali supposti, non serba il vocabolo emanazione
» alcun senso litterale e proprio, l' identità di sostanza
» tra l' infinito e il finito seguita a voler dire l' unità es-
» senziale e perfetta dei due termini contropposti e non
» iscappa in guisa veruna dalla contraddizione.

12.

» Rimane che i finiti esistano essenzialmente divisi
» dall' infinito. E dico sostanzialmente a rispetto d'ambe-
» due i termini. Imperciocchè i finiti non sono meri fe-
» nomeni, ma vere ed effettive sostanze. E per fermo,
» la finità è la general condizione che bisogna che giac-
» cia in qualche subbietto determinato; e non potendo
» nell' infinito, dee giacere in un subbietto da quello di-
» stinto; perchè ogni essere quale si voglia esiste in sè
» od in altro. Ma tutto ciò che principia non potendo
» sussistere sull' infinita efficienza, come parte e modo di
» sua sostanza, che sarebbe esistere in altro, esiste per-
» tanto in sè, ma per altro. Adunque tutto ciò che prin-
» cipia o è finita sostanza o in una finita sostanza apparisce».

13.

» Ricavasi da tutto ciò che delle tre forme possibili
» a immaginare intorno alla produzione degli enti finiti,
» le due prime, vale a dire, dell' unità loro sostanziale
» con l' assoluto e della sostanziale emanazione da esso,
» son trovate manifestamente assurde. Sola e vera imper-
» tanto rimane l'ultima che è della creazione sostanziale
» dal nulla; concetto pieno di mistero e d' incomprensi-
» bilità, ma non implicante tuttavia veruna contraddi-
» zione » — (Dialoghi di Scienza Prima - Parigi, 1846
pag. 290-291).

NOTA TERZA

ALL' EPILOGO



Nell' *epilogo* parlando del Kant, venne per me detto che egli *nobilmente dimenticò i traviamenti della ragione speculatrice,* il che significa che egli si contradisse. E poichè i filosofi han detto *nobile* o *sublime* la Kantiana contraddizione, io mi farò a spiegar la cosa nel modo come la intendo, trascrivendo alcuni pensieri da un mio *Dialogo Filosofico* inedito, che ha titolo: *L'uomo non ha l'uso della ragione*.

Carlo. Mi par facile e spontanea l' illazione: che *l'uomo non ha l' uso della ragione.*

Matteo. Oibò! questo è impossibile; si, impossibile sino alla consumazione dei secoli. Negherete voi l' uso della ragione a tanti sommi uomini, che ebbero vita nel mondo pagano, e a tutti queili che videro la luce ne' tempi nostri? La neghereste, a mo' d' esempio, a un Kant.....

Car. Si, io mi penso che tutti non hanno ragionato; nè solo nego l' uso della ragione a Kant, ma a Fichte, ad Hegel, a Schelling e a tutta quella seguenza di filosofi, i quali, perchè privi dell'uso della ragione, hanno fatto tanto rumore nel mondo e sono stati levati alle stelle da coloro, che non hanno l' esercizio della ragione. E comechè potrei dir di tutti, se non fosse pel lungo cammino da percorrere, mi occupo del solo Kant, che viene riguardato il padre della filosofia alemanna, il patriarca della moderna sapienza di quella stirpe. In vero che belle promesse

non fa il sofo di Konisberga a' suoi lettori? non fa egli a tutti aprire il cuore alle più liete speranze? non crede già ognuno di toccar con mani la sostanza vera, il fondo della sapienza, e vedere in pace ridotte le scuole ostinate? Si, tutto questo creder dee chi si fa a svolgere le prime pagine, le quali chiaro dicono che egli insegnerà una scienza tanto solida ed inconcussa, quanto la Geometria, o la Logica, o altra scienza che sempre mai è stata ferma e stabile, nè ha variato coi tempi e cogli uomini. Eppure, come ha liberato la promessa esso filosofo? Peggiorando a mille doppî la condizione dello spirito umano, accrescendo di nuove armi il vecchio arsenale del desolante scetticismo, senza dire di avere aperto una nuova era, tanto ricca di filosofanti, quanto povera di sano e maschio sapere. Perocchè, se richiamerete al pensiero le legittime illazioni del Criticismo, apertamente dichiarate dal suo Autore, vi è forza convenir meco essere il Kant privo dell'uso della ragione, o almeno che il genere umano ne vada senza. La ragione è priva, secondo il Kant, di valore obbiettivo, ed i risultamenti a' quali essa perviene *sono sofismi* (son parole di lui) *proprî non degli uomini, ma della ragione stessa: il più saggio non può sottrarvisi; forse dopo molto stento giungerà egli ad evitar l'errore, ma non potrà mai liberarsi dall'apparenza che incessantemente lo illude.* E sapete voi, mio collega, di che si tratti? dell'anima, del mondo, di Dio, che sono, pel filosofo Prussiano, niente meno che apparenze, illusioni, o per usar le sue stesse parole, la ragione che si versa sull'idea psicologica dà delle illusioni dette *paralogismi*, sulla cosmologica illusioni dette *antinomie*, ed *ideale* versandosi su quella *teologica* - ma sempre illusioni ed apparenze. Adunque io vi dirò: se non fate buon viso alle conseguenze della *Dialettica Trascendentale*, vi è giuoco forza risguardar Kant privo dell'uso della ragione; ma se accoglie-

te le terribili illazioni audacemente inferite, dovete convenir meco esser *l'uomo privo dell'uso della ragione*. In somma: se Kant sragiona, ei sarà privo dell'uso della ragione: se Kant ragiona, il genere umano sarà sventuratamente privo dell'uso della ragione... Ma voi non rispondete?

Mat. Si, rispondo prontamente. Andava ruminando in mente tutti i vostri arzigogoli, che non son pochi, nè di bassa lega. Se il Kant disdisse alla ragione speculativa il potere di cogliere l'assoluto vero, e la fece agirare nel campo delle illusioni e delle apparenze, vi sovvenga che egli riparava sapientemente a questo fallo, esaminando la ragion pratica, dalla quale ei cava ciò, che non potè dalla ragione speculatrice; e l'ontologia del Kant, come è noto, sta nella morale.

Car. Tanto peggio per voi, giacchè in tal caso non potete salvar Kant da una evidente contraddizione.

Mat. Nobile e sublime contraddizione, vi dirò con molti filosofi!

Car. Ed io vi risponderò: nobile e sublime quanto volete, ma sempre contraddizione. Or se chi si contraddica, faccia uso della ragione, o ne sia privo, io vo' lasciarlo alla vostra discrezione. Quanto poi agli epiteti di *nobile* e *sublime*, coi quali si è voluto qualificar la contraddizione Kantiana, fate ragione che con essi non si è inteso dire, che il filosofo di Konisberga non siasi contraddetto, o che debbasi menargli buona una sì palpabile contraddizione; no, una contraddizione, è sempre contraddizione, e fa poco onore a colui che la commette; ma si è voluto soltanto significare colle voci nobile e sublime, non una lode al soggetto che la pronunziava, ma per l'oggetto, a cui riferivasi.

Mat. Io non v'intendo.

Car. Mi spiegherò in altro modo. Se Kant fosse incorso in contraddizione per altro argomento di minore importanza rispetto a quello, che si spetta alla realità

dell' Essere Supremo, che supera ogni altro, o se avesse prima affermata l'esistenza dell' Ente e poi negata, la contraddizione di lui non sarebbe stata nè nobile, nè sublime, ma brutta ed abbietta e peggio. Adunque....



CONSIGLI

alla Gioventù che intende allo studio della Filosofia



INTRODUZIONE

Poichè hai volto l'animo allo studio della Filosofia, la quale quanto sia di grave importanza e difficoltà insieme nissuno vi ha che l'ignori, io darò opera a porgerti pochi consigli, che mirano a metterti nel buon sentiero, da cui è sì facile sviare.

Una trista esperienza mi ha insegnato che la gioventù, che ha tanta sete del vero, è sovente condotta a rigagnoli limacciosi, anzi che alla pura sorgiva. E voglio credere che ciò sia effetto d'inveterate abitudini, e non da pravo cuore, comechè il danno nelle giovanili menti ingenerato sia innegabile in ogni caso.

Dalla stessa sperienza pure apparai esser le condizioni nostre, intrinseche ed estrinseche, po-

co favorevoli a cosiffatti studî, se pure non cospirino a dilungarcene di gran tratto.

Dal che feci pensiero, che alquanti consigli potranno esser giovevoli. Essi non acchiudono la scienza, nè gran parte di essa, ma spero, avran virtù di eccitare la tua mente e il tuo nobil cuore a coglierla, ove ella sia, o, per dir meglio, a dichiararti qual cammino ti convenga imprendere per giugnere alla meta proposta.

Avrò cura speciale, in questo tenue lavoro, condurti, come per mano, dalle cose che suppongo che abbî imparato, a quelle che dovresti sapere; cosicchè muoverò quasi sempre da quel che sai, affine di trasportarti a quello che ignori; anzi sovente il consiglio ti farà chiaro l'errore in che sei, e da cui il tuo volere, mosso dalla forza del vero, dovrà farti allontanare.

Io muoverò dalle idee degli speculatori psicologisti, che informano il tuo spirito, massime da quelle del Galluppi, conoscendo quanto esse sieno diffuse fra noi: il che servirà pure a mostrare quanto male le note, che altrove vi apposero, rispondano ai bisogni attuali della scienza.

Con le quali parole per me non s' intende nulla detrarre al merito insigne del sullodato filosofo, ben sapendo ed avendolo dimostro con fatti, come ei e sì bene adempì la sua nobil missione con destare le menti italiane dal lungo e vergognoso sonno del sensismo, proponendo la emancipazione

intellettuale dalla schiavitù straniera e recando fra noi la cognizione di molte dottrine, che saria fuor di proposito discutere. L'opera di lui fu grandemente proficua, ed ei solo fece e meglio quel che non poterono gli ecclettici tutti in Francia (1).

Se non che il pensiero filosofico non potea, non dovea arrestarsi, quindi avanzò; e già ricorrono alla mente del lettore il Rosmini, il Mamiani e il Gioberti: ecco il bisogno di mettere i giovani in istato di poter trarre profitto dai nuovi incrementi, evitando in pari tempo gli errori funesti: ecco il bisogno, la ragione di questi pochissimi pensamenti. I quali, quantunque non acchiudano la scienza, intendono a far comprendere forte il bisogno della nuova direzione, che deesi imprimere allo ingegno giovanile, al cui miglioramento son già da molti anni rivolti i miei sforzi.

Se il lettore non istriscerà nel lurido lezzo del sensismo, ed avrà la mente addimesticata a gravi e profonde dottrine, sarà nel caso di giudicare la tempra del presente scrittarello, che non senza ripugnanza metto alle stampe. Non già che io lo stimi del tutto indegno di comparire in pubblico, chè anzi lo credo opportuno, attese le condizioni nostre scientifiche; ma l'essere astretto da durissima necessità a passar molte ore del giorno, e le migliori, in dettar lezioni di Filosofia e Diritto Razionale, m'impedisce d'incarnare del tutto i miei disegni: il che grandemente mi addolora.

Mi conforta solo lo sperare, che la Provvidenza, concedendomi un migliore avvenire, io possa continuare, anzi condurre a compimento gl' intrapresi lavori, or mai a buon termine sospinti.

CAP. I.

§ 1.

Ragioni dei filosofi per mostrare che l'obbietto principale della Filosofia sia l' umano pensiero, e però che deesi muovere dall' esame di esso.

Non credo offendere il tuo ingegno, se mi studierò ripetere cose che stimi sapere, perchè non sempre si sa quel che si reputa sapere, anzi avviene di sovente che un nuovo esame ci rende accorti, che male sapevamo quel che credemmo bene sapere.

E a prima giunta ti dirò: qual' è la materia su cui travagliar si deve lo spirito filosofico? Son certo che mi risponderai col Galluppi e con altri: *la filosofia essere la scienza dell'umano pensiero* (2).

Questo è adunque l' obbietto precipuo, cui si crede debba mirare la cognizione filosofica. Ma poni mente a quel poco, che per ora posso dirti.

Se l' oggetto è il pensiero, tu certo ne escluderai Dio e il mondo, come realità, stimandoli en-

trambi concetti dello spirito, anzi supporrai ancora che si possa conoscere il pensiero, senza Dio, cioè senza l'appoggio del vero assoluto, di cui si ha l'intuito.

Ma, si potrà dire, no, io non escludo Dio e il mondo quali realità, ma li tratto in secondo luogo; perocchè se non prendo primamente cognizione del mio pensiero, che è lo strumento con che io conosco ogni cosa, se non esamino accuratamente la sua indole, la tempra, il calibro, io non posso passare all'oggetto, non essendo sicuro della validità de' miei mezzi di conoscere. Sono, come l'astronomo, che mirando alla cognizione degli astri, dee pria assicurarsi dello strumento che usa e delle sue effettive ottime qualità, e quindi passerà all'oggetto astronomico, altrimenti correrà pericolo di attribuire ai corpi celesti ciò, che si appartiene a' suoi ottici strumenti.

Non s'esclude dunque, concludere si può, nè Dio, nè altro, ma sol si ammette che senza la cognizione del pensiero si mancherebbe di base; ed è perciò troppo chiaro che si può conoscer l'anima senza aver conoscimento di Dio, ma non si può apprender questa Suprema realità, senza la Psicologica conoscenza. È adunque la Psicologia, per parlare più propriamente, l'addentellato di tutto lo scibile, la base e verificatrice dell'Ontologia - è scienza principe.

§ 2.

Confutazione degli addotti argomenti - massimamente dimostrando il circolo vizioso in che si avvolgono.

Eccoti una domanda. Poichè l'umano pensiero è l'obbietto della filosofia, con qual mezzo o strumento prenderai tu cognizione dello stesso?

Non ti è possibile, secondo le dottrine che informano la tua mente, darmi altra risposta di questa: *studierò me stesso colla coscienza riflessiva o colla riflessione psicologica,* o che vale lo stesso, *studierò il mio pensiero, applicando ad esso il mio pensiero - studierò l'anima con l'anima - insomma ripiegando il pensiero sullo stesso pensiero.*

Una seconda domanda. Sarà adunque lo strumento, con cui conoscerai il pensiero, diverso dallo stesso pensiero? Dirai di no. Or fa ragione, se il pensiero non si sa se sia valido, se però deesene conoscere la tempra o valore, come si ricorre allo stesso pensiero per ottenerne l'intento? Non è questo un esser certo della sua validità, o tentar l'impossibile? Una di queste due: o il pensiero ha valor tale da cogliere il vero, o non l'ha: nel primo caso l'esame è inutile, nel secondo il ricorso al pensiero per accertarsi del suo

valore, è falso, assurdo, richiedendosi un secondo esame per esaminare il pensiero esaminatore, essendo ogni cogitativo potere attuato in tal caso alla sua volta obbietto di esame ed esaminatore, e così all' infinito senza avere speranza di poter uscire da questo circolo.

In altro modo. Vi ha una scienza, nella quale il subbietto conoscitore s' immedesima coll'obbietto conosciuto - è questa scienza la Filosofia-subbiettiva, e ciò è sentenza comune. Ma come non addarsi, che se il subbietto e l' obbietto sono tutt' uno, mancando il valore d' uno di essi, viene perciò a venir meno il valore di tutti e due? Così è, il pensiero che studia se stesso unicamente in se e per se, il pensiero non giudicato sin ora (cioè sino al momento che se ne imprende l' esame) capace a cogliere il vero, dovrà finire col non poter conoscere sè, nè altri. Tale è stata la triste fine di non pochi filosofi; non dico di tutti, essendosene taluni salvati a forza d' inconseguenze. Ma di ciò in altro luogo.

L' esempio poi dell' astronomo, a cui si può ricorrere, non calza a proposito, giacchè egli esamina lo strumento ottico con altro strumento, cioè cogli occhi, ed anco quando si arma questi di lente, esamina quest' ultima colla vista, che è diversa da quella (3).

Mi pare invero che cotali filosofi, incerti della validità dello strumento cogitativo, facendo ricorso

allo stesso per dileguare la loro incertezza ed apprenderne la vera indole, sieno simili ad un cieco che, non potendo condurre se stesso, scelga un altro cieco per ottenere quel che da se non può. Qual sia la sorte di tutti e due ciechi, ed anco di tutti i ciechi del mondo in tal guisa operanti, non monta che si dica. E tale credo che sia stata la sorte di tutti quei filosofi, i quali, affine di assicurarsi della validità dello strumento cognitivo, ricorsero allo stesso.

Dalle quali cose è facile dedurre, non esser vero che l'oggetto precipuo della filosofia sia l'anima o l'umano pensiero, essendo falsa la ragione per cui ad esso si vuol che dapprima si faccia ricorso. È facile eziandio dedurre non esser la psicologia scienza principe e verificatrice dell'Ontologia, chè anzi l'esame dello stesso pensiero richiede un che di diverso dal pensiero medesimo, una base inconcussa, affinchè non stii in aria e peggio. Ov'è adunque quel primato che i più accordano alla psicologia? (1).

§ 3.

Metodo psicologico e metodo ontologico, psicologismo ed ontologismo.

Ti ho detto pria la cosa, or ti dirò la parola. Questo muovere dapprima dal pensiero e quin-

di passare a Dio, o cominciar dal mondo, che è pure contingente, come l'anima, addimandasi *metodo psicologico* o *psicologismo,* quando il processo mentale opposto, cioè prendere cominciamento dalla Suprema realità e quindi alle cose contingenti, chiamasi *metodo ontologico* o *ontologismo* (5).

§. 4.

Disposizioni subbiettive favorevoli al primo e contrarie al secondo.

Dal fin qui detto è chiaro, che le ragioni addotte dai psicologisti per legittimare il lor metodo, son vane; pure noi non ci limiteremo alle cose discorse, giacchè tutto il presente abbozzo mostrerà e la falsità del metodo psicologico e la verità dell'opposto metodo.

Non è affare, da cui può, chiunque il prenda a trattare, spacciarsene in due parole; perocchè il psicologismo ha per se l'autorità d'insigni filosofi, una lunga ed inveterata abitudine, l'una e l'altra aventi tanto potere sul maggior numero; abitudine sempre più rafforzata dall'esempio e dai bisogni umani, che per la più parte si riferiscono all'uomo dai sensi, a cui esso processo ha tanta affinità, perchè alla fin fine il sensibile interiore, comechè spirituale, non ismette d'esser sensibile.

Alle quali cagioni arrogi l'umano orgoglio, ed avrai la vera spiegazione del culto superstizioso che gli si dà, avrai il perchè abbia avvolto nella sua atmosfera anco gl' ingegni di forte tempra.

Ho detto l' umano orgoglio, e non senza ragione, perciocchè se tutto ciò che è nostro vince in confronto di quello ch' è d' altri, senza alcun dubbio ciò che è opera nostra, nostro prodotto, satisfa oltremisura l' amore verso di noi. Tale è la condizione affettiva del psicologismo, o le sue attinenze coll' amor proprio. In effetti il credere che l' *io* abbia tal virtù da trovare, stretto alle proprie forze, il vero, la cui misura è l' *io* stesso: il credere i veri supremi un proprio trovato, o sua fattura: il credere che lo spirito colla ragione propria possa trarre da se il colmo della realità, cioè Dio: che l' *io,* applicando la sua ragione all'ordine delle cose necessarie, possa non solo svolgere, esplicare e dimostrare, ma dar nuovi prodotti.... tutto questo ed altro di simil guisa è molto gradito all' orgoglio degli umani. Non parlo delle altre e molte aberrazioni, che logicamente scendono dalle assurde premesse, che dai più arditi furono audacemente dichiarate, spacciandole quali veri inconcussi. Dalle quali, se non pochi se ne guardarono con evidente violazione della sana logica, debbe tale in conseguenza riferirsi alla bontà del loro animo, che, sgombro d' orgoglio, rifuggiva dalle vergogne e dai ludibrî d' una in-

sana ragione. Ma sventuratamente non videro e non vedono essere in essi il cuore, che vince la mente, e che altri, nel quale l'uno e l'altra non staranno nella stessa relazione, andrà innanzi incalzato da logica necessità? E la logica, a lungo andare, come vinse quei temperamenti, que' palliativi, quegli andirivieni e que' sutterfuggi che dal cuore venivano, così è da credere, che la potente dialettica annullerà il psicologismo, cotanto affine all'orgoglio, chè anzi n'è la più grande manifestazione.

Se poi si volesse considerare il psicologismo in relazione alla Religione, alla civiltà, alla politica, delle quali cose ci occuperemo in altro luogo, lo si vedrebbe sempre a mille doppi satisfare l'umano orgoglio.

Laonde considerando l'errore esiziale, di che parliamo, in attinenza alle umane sregolate passioni, possiamo dire di lui quel che si disse del paganesimo: questo fu il culto delle umane passioni deificate, quello, noi diremo, è il culto filosofico dell'orgoglio umano: ma il paganesimo fu distrutto dal Cristianesimo, è però da sperare che la filosofia, illuminata dalla sua luce divina, spenga sì tristo retaggio.

§ 5.

Sulla falsa situazione in cui il psicologismo colloca lo spirito umano.

Vedesi adunque quali nemici debbonsi vincere dalla filosofia ontologica, la quale parmi che stia al psicologismo, come in Astronomia il sistema di Copernico a quello di Tolomeo. E siccome l'astronomia del volgo sarà sempre quella del senso, che fa la terra centro del mondo ed il Sole e gli astri girare attorno di essa, così il psicologismo sarà sempre la filosofia volgare, perchè muove da ciò che ferisce vieppiù l'animo, cioè il senso, perche fa centro dello scibile il proprio *io*, da da cui tutte le altre cose dipendono, sono secondarie, se non nell'ordine reale, certo in quello cognitivo. E poichè coll'empirica astronomia, cioè colla tolomaica, restano inesplicabili un gran numero di fenomeni celesti, e le assurdità e gli errori in gran copia si veggono spuntare, medesimamente colla filosofia del senso, col psicologismo, immenso numero di cose sono inesplicabili e gli errori e le assurdità in mille guise pullulare si vedono.

La situazione intellettiva adunque in che il psicologismo colloca lo spirito è tanto falsa, quanto quella in cui il sistema tolomaico situa la ter-

ra. E dirò infine: la situazione psicologistica è buona e giusta per qualche verso, ma falsa per altri rispetti, ed oso dire per li più importanti, perchè parziale, eccentrica, circoscritta da angustissimi limiti. L' ontologista si trasporta nel centro e nel sommo dello scibile, coglie con una girata d'occhi tutte le attinenze delle cose, contemplandole dall' Ente, che è la cima e il mezzo dell' Universo; laddove il psicologista, locato in un punto della circonferenza, può solamente squadrarne una piccola parte. Il primo è comparabile ad un viaggiatore, che per conoscere la pianta di una città e le sue pendici, sale sopra il pennacolo dell' edifizio più centrale e più eccelso, donde può senza muoversi, girando solo il capo, vagheggiarlo tutto: il secondo somiglia a chi per sortire lo stesso effetto si affacciasse ad un verone o ad una finestra, che scopre una piccola parte del paese.

Ma è poi vero tutto ciò che diciamo del psicologismo? Sin ora abbiam dimostro l'oggetto precipuo della filosofia non essere l'umano pensiero, stante che la ragione per cui si vuole muovere dallo stesso è falsa .... il progresso del nostro discorso renderà vieppiù chiare le cose già dette.

CAP. II.

§ 6.

Dell' ordine ideale e dell' ordine reale - si accenna alla medesimezza del primo col secondo.

Egli è vero che tu potrai dirmi, rispetto al paragone del psicologismo al sistema tolomaico, che paragoni non son ragioni; al che rispondo di si, ma tutta volta i paragoni ben fatti han virtù di render chiare le idee, massime quando queste trovino tante gravissime difficoltà nelle disposizioni subbiettive contrarie a sortir l' effetto, che si brama.

E dirai ancora: Vi ha sempre una differenza notabilissima fra il psicologismo e la tolomaica astronomia: quello, comechè faccia centro l' *io*, pure ciò è nell' ordine conoscitivo, ma non già nel reale, perocchè in questo il centro e il principio è Dio, e tutte le creature sono al lor posto convenevole, mentre nell' antico sistema di Tolomeo, l' ordine conoscitivo è il reale.

Ecco, io ti dirò, come il paragone è tanto opportuno, che mi condurrà a dichiarare quelle idee, a porgerti que' consigli cotanto necessarî nel tempo in che viviamo.

Credesi adunque, che l' ordine cognitivo non

sia identico all' ordine reale, cioè che il processo della mente nel cogliere il vero non risponda all' ordine delle cose reali, attalchè la cognizione è disforme dalla realità: ma se è disforme, come la coglierà, dando nel segno? come la mente conoscendo primitivamente in modo opposto, in che sono le cose reali, porrà poi queste nell' ordine in che sono?

Si potrà rispondere, che ciò avvenga in forza del pensiero stesso, la cui virtù è tale, che dall' idea passi alla cosa, dall' ideale al reale, e quindi metterà quest' ultimo al posto debito (6).

E qui potrei chiedere: come succeda che dall' idea si passi alla cosa? Il pensiero non può dare quel che non ha: *nemo dat quod non habet.*

Potrei qui osservare che siamo sempre da capo, cioè che sempre si faccia ricorso al pensiero per ispiegare il pensiero stesso, il che vedemmo essere una vergognosa petizione di principio. Ma, prescindendo da ciò, l' errore massimo e capitale, che è la sostanza del psicologismo, si rende qui più manifesto: questo errore si è l'ammettere un divorzio fra l' idea e la cosa, mentre la lor medesmezza è evidente a chi voglia e sappia spingere addentro le sue meditazioni.

§ 7.

Che sieno primo psicologico, primo ontologico *e* primo filosofico.

Affine di mettere in chiaro ciò, è necessario che tu sappia che il psicologismo, ammettendo la separazione fra l'idea e la cosa, e dovendo muovere da un'idea, è astretto a cominciare e ad ammettere una *prima idea;* or questa prima idea dimandasi *primo psicologico,* mentre la *prima cosa* dicesi *primo ontologico.*

Ti mostrerò che la prima idea è per necessità la prima cosa e viceversa, cioè che i due primi, psicologico ed ontologico, ne formano un solo, detto con molto senno *primo filosofico.*

§ 8.

Si dimostra la prima idea esser la prima cosa e viceversa.

Che la prima idea sia la prima cosa, ossiache il primo psicologico sia il primo ontologico, è evidentissimo.

L'idea, subbiettivamente considerata, è la *cognizione* della *cosa,* obbiettivamente è la *cosa conosciuta;* adunque il *concetto* ed il *reale* qu s'in-

trecciano, si unizzano, s'immedesimano, cioè i due primi ne fanno un solo.

Ciò si rende più chiaro in considerando, che la prima idea è un *nulla,* o una *realità,* ma non è un nulla, avendo un rispetto a noi, dunque è realità. Ma se è tale, la debb'esser prima realità. Perocchè, poni che la prima idea non sia la prima realità, in tal caso vi sarebbe una realità anteriore alla prima idea; ma questa prima realità essendo conosciuta, cioè avendone noi un'idea, ne conseguiterebbe che la prima realità sarebbe la prima idea, e non sarebbe più prima idea quella supposta prima, il che è ripugnante e contraddittorio. La prima idea adunque deve essere la prima realità.

Per medesimezza di ragione la prima realità è la prima idea. Poni difatti che nol sia, ed avrai allora un'idea anteriore alla prima realità; ma dimostrato essendo che la prima idea è una prima realità, ne viene che vi sarebbe una prima idea che sarebbe una prima realità, il che è contraddittorio all'ipotesi, non essendo più la supposta prima realità più prima. La prima realità è adunque prima idea: i due primi adunque formano un primo, cui giustamente dal sommo Torinese si dà il titolo di *Primo Filosofico.*

E nulla direbbe, se altri affermasse che la prima idea non sia la prima realità, ma soltanto il mezzo con che noi conosciamo la prima realità,

giacchè in tal caso si suppone ciò che è impossibile, cioè che la prima idea non sia reale, il che vale per le cose dimostre, che sia un nulla, senza dire evidentemente impossibile questo preteso passaggio dall' idea alla cosa, siccome sarà dimostrato nel corso di questo ragionamento.

§ 9.

Si dimostra ancora l' identità fra l' ordine ideale e quello reale.

Poichè l' argomento che abbiamo tra mani è capitale, mi studierò svolgerlo e renderlo chiaro quanto basti.

Le addotte dimostrazioni par che sieno inconcusse; pure i psicologisti non sì facilmente si arrendono; ma la loro iattanza è vana.

Eglino ammettono che *ogni essere ideale dee avere un sussistente, a cui si appoggi,* perchè altrimenti sarebbe un nulla.

Dunque, io concludo, ciò che non sussiste in se o in altro è un nulla.

Ma se ciò che non sussiste in se o in altro è un nulla, non vi può esser mezzo fra il nulla e la sussistenza; e quindi l' ente ideale è nulla, o è eziandio sussistente.

Se non che i psicologisti replicano, che qui si confondono l' ordine delle cose con quello delle

cognizioni, attalchè in quest' ultimo l' ideale non è sussistente. Ma è facile far loro toccar con mani la verità dell'ordine superiore, che tutti e due gli accolga.

L' ente ideale, appartenendo all' ordine delle idee o delle cognizioni, e l' ente sussistente a a quello delle cose, cioè della realità, ne conseguita che la proposizione *ogni essere ideale dee avere un sussistente, a cui si appoggi* sarà vera nell' ordine delle cose solamente, essendo l'essere ideale nell' ordine cognitivo scompagnato dalla sussistenza. Ma come può essere che la proposizione affermante *ogni essere ideale dover avere un sussistente, a cui si appoggi,* si adatti solo all'ordine delle cose, quando uno de' suoi due termini appartiene unicamente all' ordine delle cognizioni? È strano che un giudizio, composto di due termini di natura diversa, si riferisca a un solo degli ordini corrispondenti, quando quest' ordine non può somministrargli che uno di essi termini. Quando i fisici dicono: *la luna esercita un'azione attrattiva sul globo terrestre*, ti par egli che il loro pronunziato concerna soltanto l' ordine della luna, o quel della terra? Risponderai che li comprenda entrambi, poichè l' ordine solo della luna non comprende la terra, e l'ordine solo della terra non comprende la luna, tanto che non si può affermare un' attinenza fra la luna e la terra, senza abbracciare insieme i due ordini. Laonde la

proposizione : *la luna esercita un'azione attrattiva sul globo terrestre,* non si può riferire al sistema lunare, nè al sistema tellurico separatamente presi ; ma bensì ad un ordine superiore più ampio, che li contenga entrambi, qual è verbi grazia il nostro sistema solare. Pare che l' inferenza sia giustissima. Or vedi un poco, se il nostro caso non sia affatto conforme. Imperocchè se l' ente ideale appartenendo all' ordine delle cognizioni e l' ente reale all' ordine delle cose, ogni giudizio composto d' entrambi dee necessariamente stendersi pei due ordini, e partecipare alla loro natura. Ma siccome d'altra parte ogni giudizio è uno, in quanto è giudizio, e come tale dee riferirsi a un solo ordine, mi par giocoforza l'ammettere un ordine superiore, che inchiuda e unifichi amendue gli ordini. E se l' ordine delle cognizioni si sol chiamare psicologico, e quello delle cose ontologico, noi potremmo dare all'ordine sovrastante il nome di filosofico ; attalchè quei due primi ordini sono lo stesso ordine filosofico considerato relativamente alle cognizioni e alle cose, onde non può contrarietà alcuna fra loro avverarsi.

§ 10.

Si continua a dimostrare l' argomento del precedente paragrafo.

Ma dimostriamo in altro modo l' identità dello ideale col reale, e però dell' ordine superiore che appellammo filosofico.

Il psicologista afferma dunque, che nel giro delle cognizioni l' ideale non è reale; e certo lo afferma perchè lo crede vero; or ciò che non è vero, è falso.

Posto ciò si può domandare: secondo qual ordine egli sentenzia che l' ideale non è reale?

Certamente risponderà: secondo l'ordine delle cognizioni.

Dunque io concludo: *l' ideale non è reale*, è una proposizione vera nell' ordine delle cognizioni, ma falsa nell' ordine delle cose.

Ma ecco un dubbio. Il vero considerato generalmente e rispetto alla sua intrinseca natura, a quale ordine appartiene?

Il psicologista, pensando che il vero è un'idea, dovrà dire che esso appartiene all' ordine delle cognizioni.

Se il vero, io ripiglio, appartiene all' ordine delle cognizioni, non si può affermare che una proposizione sia fasa nell'ordine delle cognizioni,

perchè ella non è vera nell' ordine delle cose; e quindi non si può concludere dalla realità al conoscimento, quando si tratta del vero.

Or se tutto questo è fuor d' alcun dubbio, se io dicessi che *il mondo non esiste*, questa mia asserzione saria falsa nell' ordine delle cose; ma si è conceduto che non si può conchiudere dall' ordine delle cose a quello delle cognizioni, perciò che spetta al vero, dunque se io dirò che la proposizione *il mondo non esiste*, è vera nell' ordine delle cognizioni, non si potrà nulla opporre. Ecco a quale illazione siamo condotti, che ciò che è falso nell' ordine delle cose, è vero in quello delle cognizioni o viceversa.

Se questo sia pensare e parlare in modo da potere intender se stesso ed esser inteso dagli altri, si lascia alla discrezione dell' imparziale lettore.

Al certo, come vuoi che sia compreso, chi colloca il vero nella cognizione, disgiunta dalla realità? E non è la cognizione anch' ella una cosa reale? E il soggetto conoscente, l' oggetto conosciuto e la relazione fra l' uno e l' altro non son reali? Come adunque diremo l' oggetto conosciuto non reale, mentre è parte essenzialissima della proposizione? Non sarebbe questo un negare ai componenti essenziali quel che si afferma spettare al tutto?

E, se si dicesse che il vero appartenga solo

all' ordine delle cose e non a quello delle cognizioni, io farei la seguente domanda: *l'Ente ideale è vero o falso?*

Rispondono, senza un fiatar di mezzo, esser vero, anzi fonte unica e suprema d' ogni verità, ma appartenere all' ordine delle cognizioni.

Conchiudo adunque, che il vero non appartiene unicamente all'ordine delle cose, altrimenti converrebbe dire che l' ente ideale sarebbe falso, ovvero reale. Ecco un *vero non reale,* cosa inconprensibile ed assurda.

Nè cosa alcuna si guadagnerebbe, se si dicesse, tutte le verità non esser dello stesso genere, riferendosi alcune di esse solamente all' ordine delle cognizioni e le altre a quello delle cose, imperocchè, quanto alle verità concernenti l'ordine delle cognizioni, io tornerei a chiedere se la notizia loro sia reale, e posto che sia tale, vorrei che alcun mi spiegasse, come una notizia possa meritar questo titolo, se il suo oggetto non è reale eziandio.

Si dirà forse che tutte le verità ideali sono anco reali, ma che e converso non tutte le verità reali non sono ideali?

È facile la risposta. Ogni verità pensabile può esser significata con una proposizione, ma questa essendo un giudizio espresso coll' aiuto di alcuni segni, segue che ogni verità concepibile dalla nostra mente ed atta ad essere espressa sotto la

forma di proposizione, è un giudizio. Or, se ogni verità è esprimibile con una proposizione, se ogni proposizione importa un giudizio, e se ogni giudizio costa d'idee, di elementi che appartengono all'ordine delle cognizioni, ne segue che ogni vero appartiene all'ordine delle cognizioni. E siccome testè vedemmo che ogni vero appartiene egualmente all'ordine delle cose, non se ne debba conchiudere, che, per questo rispetto tutte le verità son fatte a un modo, e si riferiscono congiuntamente ai due ordini? Di maniera che nella stessa guisa che, a tenore del nostro precedente discorso, la proposizione asseverante che *ogni essere ideale dee avere un sussistente a cui si appoggi*, verificandosi del pari nell'ordine psicologico e nell'ontologico, appartiene a un ordine superiore, che amendue gli abbraccia, a cui demmo il nome di filosofico; altrettanto si dee dire di ogni altra verità.

§ 11.

Riepilogo delle cose dette ne' due paragrafi precedenti - corollario.

La nostra discussione cominciò da questa sentenza: *ogni essere ideale deve avere un sussistente, a cui si appoggi*, e fummo subito d'accordo questa proposizione esser vera nell'ordine delle

cose, ma ne dubitammo quanto all'ordine delle cognizioni. Ma chiarendoci quindi che l'ordine delle cognizioni si riscontra sempro con quello delle cose, e che non si può presupporre il contrario, senza incorrere in assurdi evidenti, togliemmo agli avversari ogni diverticolo, esaminando la loro ipotesi per tutti i versi, ci fu forza inferirne che la proposizione affermante che *ogni essere ideale deve avere un sussistente, a cui si appoggi,* è ugualmente vera nei due ordini. Tale inferenza è irrepugnabile. Or il dire, cho *ogni essere ideale deve avere un sussistente, a cui si appoggi,* eziandio nell'ordine delle cognizioni, e l'affermaro che noi non possiamo conoscere l'ente ideale senza pensaro insiemo al sussistente, e senza vedere mentalmente il primo appoggiato al secondo, non è una cosa medesima? Certo che si, imperocchè se per un istanto potessimo aver lo intuito dell'ideale senza il sussistente, la suddetta proposizione non sarebbe vera nell'ordino delle cognizioni. Pare adunque, cho la corrispondenza dell'ordine cognitivo con quello reale, e però dell'ordine superiore che chiamammo filosofico, sia indubitabile (7).

CAP. III.

§ 12.

Il primo filosofico è Dio - il psicologismo sconobbe tal verità.

Dalle cose discorse ti è facile accorgerti, che la Prima Realità, di che parliamo, è Dio, è l'Essere, è l'Ente degli enti, da noi appreso immediatamente, intuitivamente. Egli è quel Primo filosofico, da cui dee prender sue mosse la filosofia, se non ama di sprofondare negli errori. Egli è la prima Idea e la prima Realità, a norma dei ragionari precedenti.

Ma dirai: come è avvenuto che la maggior parte dei filosofi moderni abbiano sconosciuto verità cotanto importante? Come eglino han sequestrato Dio dalla scienza, e gli hanno assegnato in essa un posto umile, gli han negato insomma quel seggio eminente che egli ha non solo nell'universo, ma nel sapere?

Ti dirò, ciò essere stato l'effetto di quel metodo psicologico, che ha tenuto per tanto tempo l'impero nel campo dello speculare. Perocchè muovendo dalla necessità di dovere esaminare il pensiero per assicurarsi della sua validità, e quindi

passare alle realità, si è l'ammettere un divorzio fra l'idea e la cosa, fra l'ideale e il reale; ammesso il quale errore non fu possibile evitare le mostruose contraddizioni, gli errori funestissimi. Egli è vero che dai più assennati si ammise Dio, ma contro ogni logica, perocchè separata una volta nella primigenia cognizione la realità dall'idealità, non era più possibile coglier quella; e se si credette che la cosa venga dopo dell'idea, il reale dopo dell'ideale, ciò si è perchè il lavoro riflessivo è preceduto dal primigenio o intuitivo, dal quale si ha la medesimezza fra l'idea e la cosa, fra l'ideale e il reale: insomma perchè si ha la cosa prima di credere che non si abbia. Togli questa primigenia apprensione, e ti sarà impossibile col discorso deduttivo anco il menomo sospetto sulla Prima Realità.

Di vero son certo, che le dimostrazioni seguenti ti renderanno chiaro quel che ti dico.

§ 13.

Contraddizione del psicologismo.

Per procedere con ordine muoverò da questo, che Dio essendo il vero assoluto, il primo vero, l'assioma degli assiomi, la prova delle prove, non si può a rigore dire, che la cognizione primigenia di Lui possa lo spirito umano ottenerla mercè il

ragionamento; e chi l'opposto asserisce, tenendo dietro al psicologismo, imbatte in una vergognosa contraddizione.

E perchè, dirai, cosiffatta contraddizione?

Perchè, ti rispondo: l'illazione non può avere più forza, più estensione, più evidenza delle premesse; or fa ragione che tali doti avrebbe l'illazione, se la realità del concetto di Dio fosse effetto del lavoro cogitativo. Dico contraddizione ancora, giacchè il psicologismo conviene essere impossibile la scienza senza principî, qualificandoli pure sfolgoreggianti di luce lor propria ed incapaci d'essere dimostrati; come adunque intende ottenere col raziocinio il principio dei principî? Come mai l'assioma, che è indimostrabile, sarà dimostrabile l'assioma per eccellenza? Come mai l'evidenza ne' rivi sarà da più dell'evidenza nella sorgente? o che ne' rigagnoli siavi quell'evidenza che non vi ha nella sorgiva? Se nessuno può dare quello che non ha, al discorso deduttivo non sarà mai dato porgere quella evidenza che riceve dai principî, e questi dalla stessa evidenza.

§ 14.

Prima obbiezione e risposta.

Ma non si potrebbe dire che la verità assiomatica sia universale, necessaria, immutabile, e

però astratta, e che noi mediante la stessa ascendiamo a quel vero primitivo ed assoluto?

No, non si può dire, chè anzi per le note di universalità, necessità ed immutabilità è essa obbiettiva al sommo grado. E poi non è un solenne vero, a cui fan lieto viso tutti i psicologi, cioè l'astratto esser preceduto dal concreto? Come ora, trattandosi degli assiomi, essi obbliano cosiffatta verità, facendo degli astratti, senza anteriore concretezza? o per dir meglio delle forme, delle specie, delle immagini, delle rappresentazioni campate in aria?

Ciò esser vero, ma, diranno, esser lo spirito che percepisce l'evidenza, o meglio che questa da lui proviene.

E facile rispondere: che lo spirito percepisca l'evidenza, non vi ha chi il neghi, come nessuno negherà che l'occhio accolga i raggi della luce; ma nessuno si penserà, o dovrà pensare, che l'evidenza venga dall'animo, come nessuno farà buono che la luce venga dall'occhio: conciossiachè se lo spirito è particolare, contingente, mutabile, è impossibile che da lui venga l'universale, il necessario, l'immutabile - *nemo dat quod non habet*.

§ 15.

Seconda obbiezione e risposta.

E ciò va bene, si potrà per taluno dire, per chi asserisce che esso vero venga dal subbietto; or che risponderesti a chi ti dicesse non derivare dallo spirito, ma impresso in lui, quasi immagine o fantasma del vero assoluto?

Risponderei, che in tal caso è giocoforza ammettere, come non può non ammettersi, l'apprensione diretta ed immediata, cioè l'intuito dell'Assoluto: perciocchè come saprai che l'immagine risponda all'obbietto, o, che vale lo stesso, che sia immagine, se non perchè percepisci quello, e quindi ne vedrai l'asserita somiglianza? È evidente che una cosa, perchè si riguardi immagine, è necessario conoscere il termine, a cui ella si riferisce, ed è anco necessario conoscerlo indipendentemente dalla stessa immagine; così si avranno due termini, cioè il rappresentante ed il rappresentato, fra' quali la mente vedrà quella relazione di somiglianza, e potrà quindi qualificare il primo, cioè il rappresentante, immagine dell'ultimo o del rappresentato.

È chiaro adunque, che l'apprensione diretta o l'intuito dell'Ente, è necessario, affinchè egli sia conosciuto per via di rappresentazione. Dunque

l' immagine è oziosa, quantunque per altro impossibile; è inutile, ed il ricorso ad essa, anzi che potere liberarci dall' intuito, cel mostra, rendendolo necessario.

§ 16.

Si riepilogano le idee di questi ultimi 4 paragrafi in modo da farne comprendere l' intima loro connessione ed evidenza.

Che dovremo adunque dire dalle cose or ora espresse?

Non esservi via di mezzo. O si neghi ogni verità assiomatica. assoluta, immutabile, necessaria, alla qual negazione non acconsentono di certo i filosofi sapienti e coscienziosi a un tempo; o si riguardino esse verità degli astratti, senza precedente concretezza, al che disdicono i canoni psicologici, che indubitatamente statuiscono non esservi astratto, senza pria essere stato concreto.

E dirò ancora che non vi sia via di mezzo. O il vero assoluto, necessario, immutabile, si stimi che rampolli dallo spirito, al che ripugna la natura contingente di esso subbietto; o infine che esso vero astratto sia immagine o rappresentazione qualunque del vero assoluto, ed in tal caso è mestieri dell' apprensione diretta o intuitiva dello stesso, e ciò perchè si conosca che l' idea sia immagine e risponda all' originale.

Finchè adunque non si potranno ragionevolmente annullare gli assiomi, e gli astratti non potranno stare senza i concreti, e il necessario, l'universale, l'immutabile non potrà derivare dal mutabile, dal contingente, dal particolare, e le immagini, le rappresentazioni non potranno essere conosciute simili all'oggetto, senza la cognizione diretta e precedente dello stesso, o, che è lo stesso, che l'immagine non si potrà riguardare come immagine, senza esser preceduta dalla notizia immediata del rappresentato; finchè staran ferme ed inconcusse esse verità, non potrà il vero che difendiamo venir meno, cioè la contraddizione in che trovansi i psicologisti tutti, ammettendo gli assiomi indimostrabili e l'assioma degli assiomi dimostrabile, il Primo Vero capace d'esser posto dal discorso deduttivo, ed unicamente da questo, mentre la deduzione implica principî, e perciò verità assolute, che non possono essere nella primigenia notizia nè astratte, nè subbiettive, nè immagini.

§ 17.

In qual senso Dio sia dimostrabile, in quale nol sia.

Parmi che debbasi affacciare al tuo spirito il seguente pensiero.

Se adunque il Vero Assoluto o Dio non è un

corollario infecondo, come falsamente portano opinione i psicologisti, ma il principio dei principi, sarà esso indimostrabile?

Convien distinguere. Se per dimostrazione intendesi, che la cognizione di Dio sia unicamente effetto del lavoro raziocinativo, senza il modo immediato dell' intuito, ciò è falso, essendo impossibile che la dimostrazione sia valida, senza fondarsi sur una sintesi anteriore: in tal caso Dio non è dimostrabile.

Ma se per dimostrazione intendesi, come si deve, la dichiarazione del vero che dianzi possedevasi, l' esplicazione, analisi e sintesi del vero già conosciuto in modo diretto, dandogli una forma subbiettiva, senza menomamente alterarlo; in tal caso Dio è dimostrabile.

Vedesi adunque a che si riducono tutte le prove, tutti gli argomenti, che si riferiscono all' Ente degli enti. In vero dire, essendo tutte le prove fondate sulla visione ideale, ne conseguita che cotesti raziocinî sieno artificî mentali con che lo spirito riproduce in modo proprio ciò che pria conosceva per una apprensione primitiva: sono in somma cosiffatti argomenti *a priori*, od *a posteriori* piuttosto la dichiarazione del noto, che la scoperta dell' ignoto, il processo dimostrativo non potendo stare senza l' intuitivo, anzi travagliandosi sovr' esso, è come riverbero di questo.

§ 18.

Impossibilità del psicologismo a rendere ragione della realità del concetto di Dio.

Gli argomenti surriferiti potrebbero sembrare bastevoli a mostrarti a chiaro lume gli errori del psicologismo; il quale avendo ammesso un divorzio fra l'idea e la cosa, fra l'ideale e il reale, fu astretto a muovere da un'idea non cosa, non reale, e quindi a rigore di logica non potè, nè potrà giammai coglier la prima realità, anzi egli si mostrò in aperta contraddizione, ammettendo il Primo Vero dimostrabile e gli assiomi indimostrabili. E le dimostrazioni per me esposte, che furono maturamente pensate, nutro speranza che debbano ottenere il nobile intento cui mirano. Se non che, essendo la realità del concetto di Dio di tale importanza che nulla più, io continuerò a tenerne ragionamento, stringendo i miei pensieri al possibile; ma il farò sotto la forma di dialogo, modo che ti riuscirà molte giovevole.

Intendo adunque farti vedere la impossibilità, in che trovasi il psicologismo, ad ottenere la realità del concetto razionale di Dio, ponendo a breve, ma rigoroso esame, il valore delle prove da esso adottate sull'esistenza dell'Ente degli enti.

Eccoti in ristretto il dialogo, a cui ti prego,

che ponga mente, se brami davvero smettere l'esiziale errore del psicologismo.

D. *Muovendo il psicologismo dalla separazione del reale dall'ideale, ammettendo questo vizio cardinale di un' idea non cosa, a quale illazione dovea esser condotto?*

R. A questa - pretendere che la cosa nasca dalla idea, il reale dall'ideale. Ciò si potrebbe enunciare in altra guisa. Essendo, secondo i psicologisti, l'esame del pensiero il precipuo oggetto della filosofia, perchè soltanto la cognizione delle validità del cogitativo potere può mettere in istato a pronunziare sulle realità, dovea perciò venirne che debba dalla forza pensante scaturire come che sia la Suprema Realità.

D. *Quale illazione ne viene da ciò?*

R. Questa. Se la realità del concetto di Dio è un effetto del lavoro cogitativo, ne dovea seguire che le prove *a posteriori* sien tutto, cioè sieno quelle sole mediante le quali si ottenga l'ignota Suprema realità.

D. *Perchè ignota?*

R. Perchè porta esclusivamente dal potere pensante deduttivo.

D. *Corre adunque un'attinenza fra il psicologismo e l'ammettere che la realità prima sia l'effetto del raziocinio?*

R. Certo che si - e ciò dicono chiaramente le risposte precedenti.

D. *Il psicologismo dovea per questa parte condurre ad un errore in logica?*

R. Certamente doveasi perciò credere, che il raziocinio oltre di dimostrare, provare, abbia l'ufficio di dare nuove idee: un errore dovea trarne seco un altro; e così avvenne.

D. *Ma poichè l'errore logico dipende dal psicologico, come deesi dimostrare questo errore del psicologismo?*

R. Si dee dimostrare nel modo seguente; dimostrazione che ti riuscirà facile, perchè abbi l'occhio a' ragionari esposti nei precedonti capitoli.

Tutte le prove *a posteriori*, poichè sole prove *a posteriori* ammettono i pretti psicologisti, suppongono la realità del concetto sovrano: tanto è lungi dal vero che la dieno! Conciossiachè quando da cotali filosofi dicesi: Se esiste il condizionale, esister dee l'*assoluto;* ma il condizionale esiste; adunque esiste l'*assoluto*, la realtà di questo, cioè dell'assoluto o Dio, è data o supposta nella proposizione maggiore; stante che quantunque in essa proposizione l'assoluto o Dio è enunciato in modo ipotetico, pure è un concetto, il quale per le cose dimostre nei § § 13, 14, 15, 16 non potendo essere un astratto senza concretezza anteriore, nè rampollare dallo spirito finito, nè immagine o forma qualunque di essa suprema realità, ne conse-

guita che ha dovuto essere prima colto direttamente, intuitivamente; e che poi lo spirito, cioè dopo la visione ideale, ha mercè la riflessiva potenza dato quell'argomento valido a dimostrare una verità nota, non già a darne una ignota. In effetti interrogando un psicologista in questo modo: perchè egli ammetta il condizionale? risponderà, per essergli manifestato dall'esperienza. E perchè ammetta l'assoluto o Dio? Perchè, dirà, gli è porto dal raziocinio. Ma se gli è porto dal raziocinio, come mai la maggiore ne contiene il concetto? Risponderà, contenerne il concetto, ma non la sua realità, e questa esser data dal raziocinio.

D. *L'assoluto della maggiore, secondo i psicologisti, non è adunque quello dell' illazione?*

R. Certo che no.

D. *D' onde questa differenza?*

R. Questa differenza la pone il raziocinio.

D. *Ma cosa è questo Dio non reale? d' onde lo spirito umano lo si ha?*

R. Primamente essendo Dio il colmo della realità, *Egli è colui che è,* ne conseguita che Ei privo di tal dote eminente non è più che un vano fantasma, non sarà Dio, non essendovi mezzo fra la creatura e il Creatore. In secondo luogo, i sensi non danno che contingente, dunque da essi non può venire - un'immagine impressa nello spirito è impossibile che sia, e perchè nessuna cosa

creata può rappresentare l' Essere increato, e perchè, come fu dimostro, non si può reputare un concetto immagine, se pria non si sappia indipendentemente di essa l' originale, di cui è immagine. Resta solo che rampolli dallo spirito, il che è similmente impossibile, come pure venne messo in luce, senza dire che si aprirebbe il varco al panteismo egoistico del Fickte. È dunque impossibile un Dio non reale, nè vi ha mezzo, dal quale possa la mente primitivamente ottenerlo, se togli la visione ideale.

D. *Ma poniamo che il concetto di Dio sia in noi primitivamente non reale, è esso concetto, così supposto*, necessario, immutabile, eterno, infinito?

R. Certo di sì, perchè senza tali attributi non sarebbe il concetto di Dio.

D. *E può esso concetto avere tali attributi, senza quello della realità, cioè senza essere?*

R. E impossibile che l'essere non sia. Chi dice Essere e comprende quel che dice, vede che Ei non può non essere, vede che in ciò Egli si distingue dalla esistenza, che può non essere, ma è in virtù dell'essere. Ammettere che la mente abbia o colga il necessario, l'eterno, l'infinito e dire che esso non sia reale, è dire che non sia nè eterno, nè necessario, nè infinito. O vuolsi che tal concetto sia modo, o sostanza: se modo, è neces-

sario che si percepisca nel subbietto, a cui appartiene, altrimente si comincerebbe dall'astratto, senza concreto, il che è rifiutato dagli stessi psicologisti; se poi sostanza, non potendo essere astratta senza il concreto, come per l'addotta dimostrazione, è Essere, come deve, nè può altrimenti, ne viene che il concetto dell'Essere Sovrano non può essere primitivamente privo di realità.

(E qui era necessario aver sempre presenti le dimostrazioni precedenti, massime quella con che si dichiarò ad evidenza che ogni concetto è cosa, e viceversa).

D. *Ma, dimmi, non ammettono i filosofi psicologisti, che l'illazione deve esser contenuta nelle premesse?*

R. Certo che si.

D. *Come adunque in questo raziocinio: se esiste il condizionale, esister deve l'Assoluto; ma il condizionale esiste; dunque esiste l'Assoluto, l'illazione contiene di più delle premesse?*

R. Certo io mi avveggo che nella maggiore l'Assoluto è non reale, mentre nell'illazione l'Assoluto è reale. Questo portento, si dirà, lo produce il raziocinio: perchè il concetto dell'Assoluto da una parte, la realità del condizionale da un'altra, queste due cose fanno inferire la realtà dell'Assoluto.

D. *Ma non è l'Assoluto che coll'atto creativo dà*

la realità al condizionale, come ora avviene che dal condizionale s' inferisce quella dell'assoluto?

R. Sarà obbligato il psicologista a rispondere, che nell'ordine reale avviene che l'assoluto dà realità al condizionale, ma nell' ordine cognitivo succede diversamente.

D. *Dove dunque poggia l' argomento del psicologista?*

R. Sopra un errore, cioè sulla non corrispondenza dell' ordine conoscitivo con quello reale, e perciò nello sconoscere quell'ordine Superiore, che chiamammo filosofico.

D. *Io poi vorrei sapere, che cosa sia* condizionale, *che cosa sia* assoluto?

R. Il condizionale, dice il Galluppi, è l'esistenza dipendente, l'assoluto è l'esistenza indipendente, o meglio, l' assoluto è l' essere che esiste per se stesso, cioè la cui esistenza non dipende da alcuna condizione. L' assoluto è dunque il Primo essere, e non può giammai esser secondo ad alcun essere (8).

D. *Che cosa si deve inferire da ciò?*

R. Mi pare che l' illazione sia legittima. Che la cognizione dell' assoluto importi quella del condizionale, e quella di quest' ultimo non possa stare, senza la notizia dell' assoluto, appunto come il dipendente suppone l' indipendente, e questo quello; perocchè l' assoluto e il condizionale accennando un concetto relativo, che

risulta da essi due concetti anteriori, non possono stare l'uno senza dell'altro. Quindi si vede quanto vadano lungi dal vero coloro, che asseriscono che dal condizionale si deduca l'assoluto, mentre non si può concepire quello senza di questo, e viceversa.

D. *E non dice il Galluppi altre cose, che confermano viemaggiormente la nostra tesi?*

R. Senza alcun dubbio. Egli dice: « una cosa condizionale non contiene l'esistenza, o pure l'idea d'una cosa condizionale non è l'idea di una cosa esistente. Chiamando C. la cosa condizionale, e B. la condizione sufficiente a porla, *l'espressione del condizionale sarà: C. è, se B. è;* ora è evidente che essa non esprime che C. è ». Or se la formola del condizionale è questa, chiaro ne emerge che non si può aver cognizione del C. senza del B.: se l'esistenza non si appartiene a C., ma a B., per comprendere quello esistente si dee pria saper questo. Pare adunque cho qui siavi di più, giacchè se nel § 62 il condizionale e l'assoluto si faceano relativi, in questo 63, che intende a mettere in maggior chiarezza la cosa, si pretende che non possa il condizionale esser considerato come esistente, senza la notizia dell'assoluto.

D. *Ma la proposizione ammesso il condizionale si*

dee ammettere l'assoluto, non si è espressa in altro modo?

R. Ammesso il contingente si dee ammettere il necessario.

D. *Or, qual' è la credenza comune rispetto ai due termini, che compongono essa proposizione?*

R. Credesi comunemente che il contingente si percepisca per se stesso, e che si abbia notizia del necessario solo per opera della deduzione.

D. *Ed è ciò vero?*

R. Non mai. Se ciò fosse vero, ne seguirebbe che l'uomo conosce il perfetto e l'infinito in virtù dell'imperfetto e del finito, e il positivo per via del negativo; il che oggi da tutti i filosofi di qualche nervo si tiene per assurdo.

D. *Ma io vo' chiederti che cosa sia il contingente?*

R. Quello a cui manca la ragione intrinseca della propria sussistenza. Onde tutti consentono che nell'ordine delle cose reali non può sussistere, se non dopo il necessario, e in virtù di esso.

D. *Ma se la sua esistenza ripugna, fuori di questa condizione, come potrà esser conosciuto, prima che si conosca esso necessario?*

R. Si risponde, potersi, perchè sussiste.

D. *Bene, concediamolo, per un momento; ma ci si vorrà negare che nel contingente si percepisce una cosa, la quale non ha in se la ragione della sua esistenza?*

R. Non già.

D. *Che segue legittimamente da ciò?*

R. Il difetto d'una ragione intrinseca e sufficiente per aver l'essere è il contrassegno del contingente, come tale, chè altrimenti non sarebbe contingente; ma la ragione dell'esistenza è, senza fallo, il necessario; dunque non si può conoscere il contingente, senza conoscere che non è necessario, chè la natura del necessario alla contingenza ripugna. E poichè non si può sapere che una cosa discorda da un'altra, senza paragonarla con essa, e non si può fare un paragone con ciò che non si conosce; è adunque manifesto che la cognizione del contingente presuppone quella del necessario, e che all'incontro la notizia del necessario può stare senza quella del contingente.

D. *Volendo dare una più grande estensione alle cose dichiarate in questo dialogo, in modo che sempre meglio si vegga l'impossibilità del psicologismo a cogliere la realità del concetto dell'Ente Sovrano, che ci resta a dire?*

R. Passare a rassegna qualche altra opinione d'illustri psicologisti, giacchè quantunque sin ora abbiamo notato i loro errori principali, pure ne offrono alcuni che meritano d'essere confutati, non arrivando tutti a vederli e dissiparli, malgrado gli argomenti dianzi esposti.

D. *Il Galluppi come riguarda il concetto di Dio?*

R. Come un'idea subbiettiva.

D. *Ma non dice egli che essa idea è subbiettiva in origine, ed obbiettiva in valore?*

R. Si; ma questa realità obbiettiva non è dimostrata, nè il potea essere. Egli, a fine di dare l'obbiettività al concetto divino, ricorre alla relazione di causalità che stima obbiettiva; ma con tutto ciò non gli vien fatto di uscire dal subbiettivismo in che è immerso. Perocchè non essendovi nel mondo, spirituale e materiale, che cause seconde, produttrici di soli modi, la relazione da esse offerta non potrebbe giammai dare l'obbiettività, di cui si va in cerca, attalchè applicando a Dio il concetto della relazione che si cava dal mondo, non si può ottenere quello di causa creatrice di sostanze. Se poi si riflette che la creazione, a mente del Galluppi, è un elemento subbiettivo, si vedrà chiaro la impossibilità di addivenire obbiettiva.

D. *E il concetto di causa non implica quello di creazione?*

R. Certo che si. Eccone la dimostrazione: « Benchè l'idea di causa sia suscettiva di varie modificazioni, egli è chiaro che quando si applica all'Ente, la si dee pigliare in modo schietto ed assoluto, senza alcuna limitazione; altrimenti non potrebbe adattarsi a quest'uso. Ora la causa nel suo significato schietto ed assoluto, è prima ed efficiente, e se non avesse queste due proprietà, non sarebbe veramente causa. Come

prima, ella non è effetto d' una causa anteriore; come efficiente, non produce la semplice forma o modalità de' suoi effetti, ma tutta la sostanzialità loro. Perciò, se rispetto all'effetto, come effetto, la causa, di cui parliamo, è veramente causa prima; riguardo all' effetto, come sostanza contingente, la causa prima è eziandio Sostanza prima, cioè sostegno della sostanza, rispetto alla quale la cosa effettuata è sostanza seconda solamente. Ora la causa prima e efficiente dee esser creatrice, perchè, se non fosse tale, non potrebbe possedère quelle due proprietà. Non sarebbe prima, se pigliasse d' altronde la sostanzialità dell'effetto prodotto; non sarebbe efficiente, se la contenesse in sè, e l' estrinsecasse, come fattrice, e non come creatrice. L' uomo dicesi veramente causa efficiente, non già di sostanze, ma di modi; tuttavia anche, rispetto ai modi, non è creatore, perchè li produce, come causa seconda, per una virtù ricevuta dalla causa prima. L' idea di creazione è adunque inseparabile da quella di causa, presa in senso assoluto (9).

D. *Quel che hai detto calza a proposito per la cagione assoluta, ma si può dir delle cause seconde e finite?*

R. Si può e si dee dire. Dalle cose or ora dette conseguita che « siccome l' idea di causa costituisce uno dei primi principî della ragione, ne segue che il concetto di creazione si dee anno-

verare fra le idee più originali e più chiare dello spirito umano. E veramente non è possibile il disgiungere l'atto creativo dalla causa operante, nè la virtù creatrice dalla potenza operativa, se la causa e la sua efficacia si concepiscono, come infinite ed assolute. Ora siccome il concetto delle cagioni, eziandio secondarie e finite, involge quello di una Cagione prima, infinita, ed è una semplice astrazione e modificazione di esso, ne segue che l'idea di creazione è in ogni caso inseparabile da quella di causalità ».

D. *Non vi sarebbe adunque un circolo vizioso, facendo ricorso alla causa, o alla relazione di questa coll'effetto, per ottenere la realità obbiettiva di Dio?*

R. Senza alcun dubbio.

D. *E non contraddicesi il Galluppi, asserendo che l'*Infinito è un essere che è tutto ciò che può essere?

R. Al certo che sì. Imperocchè essendo il possibile una veduta dell'intelletto, un elemento meramente subbiettivo, un modo in somma dell'attività sintetica (10), si resta sempre nella regione del pensiero.

D. *Quel che il Galluppi in altra sua opera dice, rispetto a Dio, non prova sempre l'impossibilità, nella quale trovasi il psicologismo, di fermare indubitatamente la realità di Lui?*

R. L'esimio autore nel Saggio Filosofico sulla Critica della Conoscenza (11) asserisce che la no-

zione di Dio si differisce da quella d' identità e di diversità, perchè queste, quantunque effetti dell' attività sintetica, come la nozione di Dio, pure sono relazioni, quando la nozione di Dio, è la nozione di un essere. L' attività sintetica produce le nozioni d' identità e di diversità, avendo i termini, quando, trattandosi di Dio, essa attività ha un termine (il condizionale o contingente) ed un rapporto (quello di causalità) ed ottiene l' altro termine, cioè Dio. Così avendo i numeri 16 e 32, e volendo la ragione geometrica fra loro, dividendo il secondo pel primo, si ottiene il quoto 2, ma dato 16 e l' esponente 2 della ragion geometrica si ottiene, moltiplicandoli, l' altro termine 32. Con tutto questo nulla ha guadagnato l' illustre autore, restando sempre a dimostrare la realità obbiet-biettiva del concetto di Dio. Egli è vero, che nel primo caso io ottengo la sola relazione fra 16 e 32, e nel secondo il numero, ma io non so, come ciò possa autorizzare l' illustre autore a dedurre la medesimezza del processo mentale, quando ottiene l' assoluto, a quest'ultimo caso. Quando si ha il 16 e il 32, e si ottiene la re-relazione 2, vi ha una certa identità fra questo caso e tutti i casi, in che la mente vede quelle relazioni che il Galluppi chiama subbiettive, logiche, estrinseche. Ho detto una certa identità, potendo i termini non esser subbiettivi, come

sono nel presente caso: ma, quando si ha il 2 e il 16, io ottengo, dopo le debite operazioni, il 32, crede il Galluppi che questo processo sia identico a quello che la mente opera, quando si tratta di Dio, giacchè ha un termine, cioè il condizionale, e la relazione di causalità e quindi ottiene l' Essere Sovrano. Qui sta alcerto un errore massimo, camminando sulle orme dello stesso autore. Il quale nella sua Psicologia avea detto, che vi ha una *sintesi ideale subbiettiva*, nella quale tanto i termini, quanto le relazioni sono vedute dello spirito, e che da essa sintesi germina l' Aritmetica, e che essa sintesi soltanto richiedo la possibilità del concetto, cioè l' assenza della contraddizione, prescindendo da qualunque realità. Or, posto ciò, ne conseguita che tanto il 16, quanto il 32, il 2 e qualunque altro quoto, prodotto o altro, essendo veduta della mente, non trasandando la regione del pensiero, non può indurci giammai ad ammettere una medesimezza fra cose cotanto disparatissime, quali sono i numeri, prodotti meramente subbiettivi, accennanti a mera possibilità, e Dio supremo oggetto e fonte d' ogni oggettività, e colmo di realità. Quando confronto il 16 con 32 e veggo la ragione geometrica 2, queste tre quantità sono tutte e tre subbiettive, quando paragonano il 2 con 16 ed ottengo il 32, quest' ultimo numero non è un essere,

non è nè più, nè meno del 2 e del 16, cioè veduta dello spirito, subbiettivo; come mai adunque può vedervi identità col condizionale, colla causalità, che sono tutte e due reali? Tutte e due obbiettive? Sarà forse il 32 un essere? Certo che no, ciò disdirebbe le cose precedenti ammesse dallo stesso filosofo. Al più si potrebbe dire un essere ideale, ma l' ideale del Galluppi non è il nostro. Qual relazione vi ha mai fra un caso composto di mere combinazioni ideali, che sempre mai daranno prodotti ideali, e una combinazione di elementi obbiettivi, cioè il condizionale e la causalità, con un elemento subbiettivo che si vuol rendere obbiettivo?

Rispetto poi alla relazione di causalità, a cui in essa opera di nuovo ricorre, dirò: o tale attinenza è subbiettiva, o obbiettiva; se subbiettiva, è incapace a dare quel che non ha; se obbiettiva, resta a vedere, se è contingente o necessaria; se è contingente, è incapace a dare l' obbiettività al necessario; se è necessaria è, per Galluppi, subbiettiva - d' onde adunque si caverà l' obbiettività o la realità del concetto di Dio?

D. *Poichè si è accennato il § 52 del Saggio Filosofico del Galluppi, non dice esso autore nello stesso § che nell' idea dell' Infinito si contiene l' idea d' esistenza?*

R. Egli *conviene che nell' idea dell' Infinito si con-*

tiene l' idea di esistenza, ma non già l'esistenza stessa, l' esistenza in atto.

D. *Che deesi pensare di questa sua opinione?*

R. È essa falsa, benchè sia un' illazione delle dottrine da lui professate. Non mi studio dimostrarne la falsità, perchè sarebbe un ripetere le cose dette precedentemente. Solo debbo osservare, che potrebbesi qui fare una domanda: l' idea d' esistenza contenuta nell' idea dell' Infinito, è contenuta del pari nelle altre idee, o soltanto in essa? Pare che non sia contenuta nelle altre, perchè altrimenti l'autore avrebbe detto che nell' idea dell' Infinito si contenga l' idea di esistenza, ma non già l'esistenza stessa, ma avrebbe manifestato che tal proprietà non è speciale all' Infinito, ma è comune a tutte le idee. Quindi il silenzio del Galluppi c' induce a pensare, che l' essere racchiusa nell' idea dell' Infinito l' idea di esistenza è una dote speciale allo stesso. Posto ciò, e camminando sempre sulle sue orme, sorger dee nello spirito dello speculatore il seguente pensiero. Perchè nella sola idea dell' Infinito si contenga la idea di esistenza, e non nelle altre? Le idee, per Galluppi, sono talune obbiettive; quella dell' Infinito è subbiettiva, come quelle d' identità e di diversità, ha la stessa origine nell' attività sintetica, differendosi soltanto da queste nel potere, per opera del raziocinio, divenire obbiet-

tiva, e perciò egli la dice subbiettiva in origine ed oggettiva nel valore, mentre quelle d'identità e diversità sono subbiettive e nella origine e nel valore: così ha creduto evitare d'imbattere nello scoglio della Filosofia Critica. Omettendo adunque le idee obbiettive, e limitando, come si dee, il discorso alle subbiettive, perchè nell'idea dell'Infinito si acchiude l'idea di esistenza, e nelle idee d'identità e di diversità, comecchè subbiettive, non vi si trova? Parmi impossibile che il Galluppi renda ragione di tale differenza, anzi egli non vi pensò affatto; ma vi dovea, e con ciò forse saria stato condotto, se non a conoscere la falsità del psicologismo, certo ad avere un sentore dell'inviluppo, in cui tal sistema, è mestieri che un filosofo sapiente e coscienzioso il confessi, si giace. È facile lo spiegare, perchè l'idea d'Infinito abbia a preferenza delle altre idee tal prerogativa, cioè contenga quella di esistenza.

Essendo l'Ente nella primigenia notizia, che si ha mercè l'ideale visione, reale, come si raccoglie dal precedente discorso, e considederando il Galluppi non l'Ente in questo momento, cioè non nella intuitiva apprensione, ma nella coscienza, e perciò in un secondo, direi, istante, in che ha perduto la sua concretezza, dovea vedervi non la esistenza, ma l'idea di questa, non l'esistenza in atto. Il caso di

questo autore parmi simile a quello del Rosmini.

D. *Se l'esistenza non è in atto nell'Infinito, sarà dunque in potenza?*

R. Certo, senza alcun dubbio.

D. *Ma se è in potenza l'esistenza, ciò significa che Dio può esistere; or se Dio può esistere, nol può egli solo, ma con lui tutto ciò che non involge contraddizione?*

R. Senza dubbio, secondo le idee del Filosofo di Tropea.

D. *Non è adunque nell'idea dell'Infinito soltanto che si racchiude l'idea di esistenza, ma in tutte le idee non contraddittorie?*

R. Certamente.

D. *E allora perchè farne una dote del solo Infinito?*

R. Perchè il psicologista, malgrado la contraddizione che qui presenta, non può, esaminando l'Infinito nel momento secondario, cioè nella coscienza, non vedervi l'idea d'esistenza, come di sopra si è osservato.

D. *Ma a rigore non vi sarebbe, secondo lo stesso autore, una differenza fra la possibilità che sta racchiusa nell'idea dell'Infinito e quella che si appartiene alle altre cose?*

R. Certamente vi ha somma differenza, perchè la possibilità di talune idee può condursi in atto, anzi essa possibilità è stata preceduta dall'esi-

stenza di cose simili, come dicendo è possibile che un uomo viva dugento anni, in tal caso si dice che può quella combinazione effettuarsi, perchè altre volte si è effettuata. La possibilità di altre è meramente subbiettiva, perchè può, e soltanto può, senza essersi giammai attuata, nè potersi, come sono tutti i prodotti della sintesi ideale soggettiva ed altri prodotti fantastici, gli uni e gli altri incapaci ad attuarsi. Finalmente, la possibilità dell' Infinito non è della prima categoria, non essendosene giammai veduto esistente un altro simile; non è della seconda, perchè si pretende che poi è reale, oggettivo, quantunque sia in origine ideale e soggettivo.

D. *Può l' A. rendere ragione di questa specie di possibilità, che sta nell' idea dell' Infinito?*

R. Ei nol può, ma noi il possiamo, ed ecco il come: Dio non può esser veduto dall' occhio della mente che come reale, la possibilità di lui è posteriore, ma in lui è la stessa realità....

NB.) *Per talune ragioni riprenderò in altra occasione la continuazione di questa Operetta. Quanto alla critica del Galluppi, veggasi il seguente opuscolo, la* Filosofia del Barone Pasquale Galluppi considerata rispetto alla origine ed alla realità del concetto di Dio.

NOTE

(1) Non possiamo far buon viso alle seguenti parole del Ch. Dottor Bertinaria, che Galluppi *diede l'esempio di chi guasta gli strumenti e non avanza il lavoro* (1). Il bene dal filosofo Calabrese arrecato alla filosofia italiana non si può apprezzare, se non da chi si trasporti colla mente nei primi anni di questo secolo, e vi osservi lo stato deplorabile della scienza, tutta avvolta nell'atmosfera del più misero empirismo, che ci venne propinato dagli stranieri. Al Galluppi non era dato produrre quel che fecero poi i Rosmini, i Mamiani, i Gioberti, ma oso dire, che senza quella preparazione e quel potente stimolo le menti italiane non sarebbero state mature ad accogliere i successivi svolgimenti del pensiero filosofico nostrale, se pure questo fosse da se ito avanti.

Mentre i sistemi di Kant e di Reid erano altrove pieni di vita e producevano quel movimento a tutti noto in Allemagna ed Inghilterra, in Italia si osava scrivere: « Kant » si presentò alla Germania involto in una nube di parole » scientifiche, e dapprima eccitò la sorpresa, poscia l'ado» razione. In Italia, pria di piegare il ginocchio, si vuol ve» dere l'idolo in faccia: io ricuso adunque di fare in que» sto scritto ulteriori parole di Kant, e ripeto *fiat lux* (2)». Si, ma poi lo piegava al Tracy, al Cabanis e consorti, che signoreggiavano con imperio assoluto gl' ingegni della patria di Miceli, di Vico, di Gerdil, per non dir d'altri. Per

(1) *Sull'Indole e le vicende della Filosofia Italiana pag.* 68.

(2) *Melchiorre Gioja, Ideologia v.* 1. *Vedi pure la prefazione, nella quale manifesta peggiori idee.*

la quale prostrazione dell' ingegno italiano, l' illustre Calabrese nella fine del primo volume del *Saggio Filosofico sulla Critica della Conoscenza* pubblicato in Napoli nel 1819 si dirigeva con un' apostrofe agl' Italiani: « Io mi rivolgo adesso agli Italiani, e principalmente a' miei concittadini della Sicilia. L' Alemagna, la Francia, l' Inghilterra parlano tutte d' Ideologia: esse si citano scambievolmente nelle loro dispute e nel loro raziocinî. L' Italia però è *obbliata interamente*, essa non figura affatto nella scienza dell' intelligenza umana, in quella scienza, che esaminando l' istrumento di tutte le scienze dee esser la prima in dignità. Che facciamo noi in Italia? Ci contentiamo appena di tradurre le opere di alcuni stranieri; senza una dissertazione, senza una nota critica: noi gli *ammiriamo* solamente senza giudicarli: i loro *nomi*, la loro *autorità c' impongono:* non osiamo *opporci* alle *decisioni* di Locke, di Condillac, di Destutt Tracy, di Degerando ecc. La patria di Galileo, di Genovesi, di Filangeri non produrrà ella degli analizzatori dell' intelligenza umana? Saremo noi sempre *ammiratori ciechi degli stranieri?* ... « Tale invero era lo stato triste degl' italiani rispetto a Filosofia; ne fa fede la traduzione dell' Ideologia del Tracy dal Compagnoni all' Italia regalata. E lo stesso ch: sig. Bertinaria dice: « che » una migliore direzione ebbero in Italia gli studi filoso» fici dopo i primi quindici anni del corrente secolo, es» sendosi screditata la dottrina del Condillac, ritornato » sui monumenti dell'antica sapienza italiana, e conosciuta » l' importanza della rivoluzione filosofica avvenuta in Ger» mania (1) ». Ma da *chi* ebbero gli studî filosofici in Ita-

(1) *Compendio della Storia della Filosofia di C. L. Kannegiesser tradotto ed ampliato dal dottor Bertinaria nell' Appendice* § 196.

Egli nemmeno tien parola delle Lettere Filosofiche *del Galluppi, opera pregevolissima, tradotta in francese da L. Peisse, e pubblicata in questa sin dal 1827 dai tipi del Pappalardo.*

lia una migliore direzione, dopo i primi quindici anni del presente secolo? da *chi* venne screditata la dottrina del Condillac? da *chi* fu fatta conoscere cd apprezzare l'importanza della rivoluzione avvenuta in Germania? Ognuno, sgombro da zelo di parte, dirà dal Galluppi. E si sanno quali sieno stati i giudizî del Mamiani, del Rosmini e e del Gioberti, vivente lo stesso Galluppi, rispetto a quest'ultimo. Porrò fine a questa nota con alquante parole per me scritte nell'Annunzio Necrologico del Galluppi inserito nel Giornale del Gabinetto Letterario di Messina (Fasc. XIII, 1847) « Dolentissima l'Italia vede oggi tolta dalla sua ric» ca corona una delle più belle gemme. Pasquale Galluppi » trapassò da questa vita terrena e di dolore ad altra » eterna e di gioia. La gloriosa missione da lui adempiu» ta, sperperando in Italia la barbarica filosofia dei sensi, » rendendo alla scienza eminenti servigï, e producendo » quel movimento intellettivo che solo può condurre gli » ingegni a felice meta, tutto questo non basta non che » a spegnere, neppure a scemare il dolore; chè anzi il » considerare quel che Egli fu, ciò che volle, potè e fece, » esaspera a mille doppî la pena.

« Nè è pur bastevole il richiamare al pensiero il bene» ficio della Provvidenza, che di tempo in tempo fa sor» gere in questa classica terra potentissimi ingegni che a » nuovi e belli destini la chiamano - no, non basta, es» sendo acerbissima la perdita di cotant'uomo. E parmi » vedere la gioventù italiana, raccolta in profonda mesti» zia, pregar pace per colui che tanto bene operò a prò » di essa, emancipandola dalla servitù del pensiero stra» niero, cui la nequizia dei tempi aveala ridotta, e così » metterla nella buona via, sì gloriosamente dagli avi per» corsa, e dalla quale erasi allontanata. Sì, questo solo » oggi è dato - il piangerlo - e noi che non gli fummo men » cari degli altri suoi concittadini, avendo egli in questa » città frequente suo soggiorno, avendo in questa reso » di pubblica ragione la maggior parte delle sue opere, » avendo egli una speciale affezione per Sicilia nostra,

» perchè figlio a un Siciliano, noi piangendolo a caldi oc-
» chi procureremo fra non guari spargere un fiore su quel
» sepolcro, nel quale egli vi scese il mattino del 13 di-
» cembre in età di 76 anni ».

(2) L'illustre Roveretano, discorrendo delle definizioni della filosofia, si fa a dire: « La seconda definizione erro- » nea è quella dei soggettivisti, i quali riducendo ogni og- » getto ideale ad essere una modificazione dello spirito » umano, senza più, definirono la Filosofia « la scienza » del pensiero umano ». Tale è la definizione del Gallup- » pi. Ma il pensiero umano non è che l'istrumento col » quale la Filosofia trova e contempla i suoi oggetti; nè » questi, fra' quali Dio è il massimo, si possono menoma- » mente ridurre al pensiero (1); ed egli sarebbe manife- » stissimo assurdo il dire, che la scienza di Dio, che cer- » tamente appartiene alla Filosofia, d'altro non tratta che » del pensiero (2) ».

E ci sia permesso mettere in esame le suddette parole del sullodato filosofo. In primo luogo il Rosmini cita le Lezioni di Logica e Metafisica del Galluppi, il quale nella stessa seconda lezione scrive: « Ma può forse la filosofia » *limitarsi* all'esame del pensiero umano? Ed è forse il » pensiero umano il *solo oggetto adeguato della filosofia?* » Sulle prime sembra che l'ontologia, la cosmologia e la » teologia naturale, che sogliono trattarsi in quella parte » della filosofia chiamata metafisica, non possono conside- » rarsi come scienza del pensiero umano....

» È facile di deleguare la prima difficoltà - Nell'Onto- » logia si tratta di alcune nozioni universali, essenziali al- » l'umano intendimento. Ora la dottrina delle nozioni o

(1) *Ved. Lezioni di Logica e Metafisica vol. 1. lez. 11.*

(2) *Op. edite ed inedite dell' Ab. Ant. Rosmini Serbati - Novara, 1846, vol. VI. prefazione alle opere metafisiche* § 14. 15. 16.

» delle idee appartiene certamente alla scienza del pen-
» siero umano. Nell' Ontologia si tratta della sostanza e
» dell' accidente, della causa e dell' effetto, del finito e
» dell' infinito, del tempo e dello spazio ecc. Ora riguar-
» data la filosofia come scienza del pensiero umano, cer-
» ca : 1. Abbiamo noi le idee di sostanza e di accidente,
» di causa e di effetto, del finito e dell' infinito, del tem-
» po e dello spazio ecc. ? Quale è l' origine, la *natura* ed
» il *valore* di queste idee ? Tali sono le ricerche che han-
» no luogo in quella parte della filosofia che i moderni
» chiamano *ideologia*, cioè discorso o scienza delle idee ;
» l' ontologia dunque fa parte della scienza del pensiero
» umano.

» Riguardo alla teologia naturale, è facile il vedere che
» essa fa pure parte dell' Ideologia, e perciò della scienza
» del pensiero umano. In questa scienza si cerca : 1. Ab-
» biamo noi l' idea d' uno spirito infinito ? 2. Come ci for-
» miamo quest' idea ? 3. Quest' idea è essa *reale*, e siamo
» noi autorizzati ad ammettere *un' essere corrispondente* a
» quest' idea ? Ciò vale quanto dire il trattare, con meto-
» do filosofico, dell' esistenza e degli attributi di Dio, di
» cui tratta la parte della metafisica chiamata *teologia na-*
» *turale*. Nella cosmologia si tratta dell' idea dell' universo,
» e di ciò che contiene quest' idea ; e si vede che essa
» rientra pure in una completa *ideologia* ».

Le quali parole chiaro danno a conoscere, che la critica del Rosmini è ingiusta, non escludendo il Galluppi dall' esame del pensiero Dio e l' universo, insomma l' ontologia, la cosmologia e la teologia naturale, e perciò non può dirsi che l' illustre calabrese riduca ogni oggetto ideale ad essere una modificazione dello spirito. Se non che, taluno potrà chiedere : perchè il Galluppi nella prefata definizione non enuncii gli obbietti dell' umano pensiero, e facci solamente primeggiar questo ? La risposta si avrà più innanzi.

Secondamente il Galluppi nella terza lezione tien parola della divisione della Filosofia, dicendo che « La Filo-

» sofia si può considerare sotto due aspetti o come *oggetti-
» va* o come *soggettiva*, cioè o come *scienza di cose*, o co-
» me la *scienza dei nostri mezzi di conoscere le cose*. Sotto
» il primo aspetto essa cerca di risolvere le seguenti qui-
» stioni : 1. Chi son io, cioè sono io un corpo, oppure una
» sostanza distinta dal corpo ? 2. Dove son io , cioè qual
» rapporto ho io con questo corpo che sembra unito a
» me, e con questo universo in cui son posto, e che cosa
» è mai questo corpo e questo universo ? 3. Da chi son
» io, vale a dire quale è la mia origine e la causa prima
» della mia esistenza ? Ma prima d'intraprendere la solu-
» zione di queste quistioni, la ragione ci prescrive di esa-
» minar se l'uomo può saper qualche cosa, e su qual fon-
» damento può egli saperla. La conoscenza dei nostri mezzi
» di conoscere è certamente una conoscenza preliminare
» alla scienza delle cose.

» La filosofia *oggettiva* cerca : 1. Chi son io ? 2. Dove
» son io ? 3. Da chi son io ? 4. Che cosa debbo io fare ?
» 5. Che cosa debbo io sperare o temere ?

» La filosofia *soggettiva* cerca: 1. Posso io saper qualche
» cosa ? 2. Che cosa poss' io sapere ? 3. Su qual fonda-
» mento posso io sapere le cose ? 4. Che cosa debbo io
» fare ? 5. Che cosa debbo io sperare o temere ? ».

È manifesto pure dalle surriferite parole che il Galluppi non è soggettivista , non escludendo dalla sua definizione la parte oggettiva , ma solo crede che questa dee essere preceduta dalla subbiettiva , dal quale pensiero non è discorde il valente Rosmini. Quindi meditando sui passi testè trascritti e sullo svolgimento che egli dà alle sue idee nelle sue opere , parmi potersi dire , che la definizione del tropeano filosofo : *scienza dell' umano pensiero* sia come dire: *scienza dell'umano pensiero considerato, tanto rispetto al soggetto, quanto all' oggetto.*

Se volesse poi alcuno sapere , perchè il Galluppi non parli nella definizione in discorso dell' obbietto, ed unicamente si limiti al pensiero , si potrebbe senza difficoltà contentarlo. È il psicologismo che lo conduce a ciò, ed

alle sue idee non si può negare un rigore logico. Tutti coloro che considerano la psicologia qual base dell' ontologia, non possono, se non a scapito della logica, porre in cima la parte obbiettiva. È il vizio del metodo che deve trascinarli ad esaltare ciò che è la materia della sola psicologia. In effetti il chiarissimo Melillo, dicendo che la materia della filosofia tanto subbiettiva che obbiettiva sia » *il pensiero umano in relazione agli obbietti essenziali ad* » *esso* (1), dà il primato al pensiero, nè punto si allontana dal Galluppi, la cui definizione egli mostra di apprezzare, osservando in nota che la *critica del Rosmini colpisca più la lettera che l' idea della Filosofia racchiusa nelle definizioni apprestate dal Galluppi, la cui mira non era affatto quella di escludere dalle indagini di detta scienza gli obbietti comuni dell' umano pensiero, quali sono l' universo in generale e Dio*. È debito nostro osservare, che il signor Melillo in essa nota avrebbe dovuto addurre i luoghi da noi trascritti, anzi che aggiungere quella sola definizione della *Storia della Filosofia*, in appoggio del Rosmini, giacchè dopo aver fatto plauso agli argomenti del Roveretano, e dopo averli voluto rafforzare colla definizione che leggesi nella Prefazione della Storia della Filosofia (2), non è logica quella deduzione, che con tutto ciò egli (il Melillo) ritiene che la critica del Rosmini colpisca più la lettera che l' idea ecc. Forse al Melillo erano presenti gli svolgimenti da noi trascritti, che il Galluppi dà alla sua definizione, e però non accettò assolutamente la critica del Rosmini; ma, non è operare secondo giustizia, addurre ciò che favorisce l' avversario e tacere quel che gli nuoce.

(1) *Ved. Istituzione di Filosofia dell' Abate Francesco Melillo, vol. 3. Introd. VI.*

(2) *Vol. 1. pref. pag. XIV.*

(3) I più grandi filosofi, dopo il Descartes, non escluso Kant, han pensato essere l' indagine preliminare quella dell' umana intelligenza, studiata in se stessa ed unicamente per se. *La prima cosa a conoscere*, dicea il Descartes, *è l' intelligenza, poichè da essa dipende la conoscenza di tutte le altre cose* (1).

Non mi son servito dell'esempio del fabbro, di che servesi il Descartes, ma ho immaginato quello dell'astronomo, sembrandomi quest' esempio più consentaneo a quel che intendesi dimostrare, e perchè contiene o meglio rende sensibili tutti i pensieri dei seguaci del Cartesio. In effetti l' esempio andrebbe molto a genio ai Kantisti che nel teloscopio intellettivo, secondo la lor maniera esaminato, han veduto tante macchie e così grandi da aver la temerità di asserire, quanto al valore obbiettivo della ragione, ai risultati ai quali essa perviene, che - *Son sofismi proprî non degli uomini, ma della ragione stessa: il più saggio non può sottrarvisi; forse dopo molto stento giungerà egli ad evitar* l' errore, *ma non potrà mai liberarsi dall' apparenza che incessantemente lo illude.*

(Noti il lettore che queste apparenze sono l'*anima*, il *mondo*, *Dio*).

E altrove - *Noi evitar non possiamo queste illusioni, come evitar non possiamo che il mare ci sembri più elevato, quando in lontananza lo guardiamo dalla terra, che quando siam presso le rive, perocchè noi allora lo vediamo con raggi più elevati: come del pari lo astronomo non può impedire che la luna non gli apparisca più grande al suo sorgere, quantunque egli non si lasci ingannare da quest'apparenza.*

Quindi si è, che la *Dialettica Trascendentale*, a somiglianza dell' ottica, ci avverte delle illusioni naturali della ragione, quantunque non possa impedirle, pure ci fa evitare l' errore. Così noi, mercè la dialettica trascendenta-

(1) *Oeuv. Tom. XII. p.* 243.

le, sappiamo che tutti i giudizî che si versano o sull'*idea psicologica*, o su quella *cosmologica*, o sulla *teologica*, danno tutte quelle illusioni dette *paralogismi*, se concernono la prima, *antinomie* la seconda ed *ideale* l'ultima.

Quanto poi all'esempio del fabbro, addotto dal Cartesio, privo di tutti gli utensili necessarî, ed astretto a servirsi d'una pietra dura, o d'un masso grosso di ferro in luogo d'incudine, di prendere una selce invece d'un martello, di disporre due pezzi di legno in forma di molle, e così fabbricarsi gli strumenti che gli son necessarî, si ponga mente a quel che segue.

Il fabbro costruisce degli strumenti con altri strumenti, rozzi quanto vuolsi, ma reali e capaci a dare quei prodotti che danno. Non è la stessa invero la condizione di colui, che senza altro si volge a studiar l'intelligenza; egli non ha altro strumento, che la stessa intelligenza; dunque non ha, come il fabbro, degli stromenti grezzi per fabbricarne degli ottimi. Togliete al fabbro quegl'informi strumenti e vedrete, se potrà più farne dei buoni o cattivi o d'altra qualità qualunque. Tale saria la condizione di chi si fa a studiare il pensiero collo stesso pensiero.

Se si volesse continuare a parlare di strumento, direi che la natura di questo strumento, detto pensiero, è tale, che non si può studiarlo, se non che nell'artefice. Perocchè « quando il pensiero incomincia dalla contemplazione » obbiettiva del vero, non si separa in effetto da sè, ma » studia la conoscenza stessa nel suo obbietto, nella sua » fonte; la studia non in se medesimo che la riceve, ma » nel principio da cui scatorisce.

» Lo studio del vero assoluto è anche studio dell'istru» mento, non in se medesimo, ma nell'artefice, e la scien» za che ne risulta, è una specie di psicologia ontologica, » che dee essere la base dell'altra. Fuori di questo modo » lo studio dello istrumento cogitativo è impossibile. Lo » stesso Cartesio il concede, senz'avvedersene, divisando » le *regole*, secondo le quali l'uomo dee studiare la pro» pria intelligenza, e la cui notizia pertanto dee essere la

» prima di tutte. Ora che cosa sono queste regole, se » non l'Intelligibile, principio e norma del nostro pen» siero? (1) ».

(4) Affinchè il lettore abbia maggiori schiarimenti delle cose esposte rispetto al Psicologismo e all'Ontologismo, aggiungerò le tre seguenti *tesi*, per me altra fiata dettate agli alunni miei, due delle quali saranno qui riferite, l'altra nella seguente nota.

Degli argomenti addotti dai Filosofi affine di legittimare il metodo psicologico.

L'argomento, che dà materia alla presente tesi, è di gravissima importanza; e nella sua ampiezza considerato, formar potrebbe un'opera, anzichè una tesi. Ma noi, per mostrare che non siamo stranieri al movimento filosofico, che agita attualmente le menti dei sapienti, diremo quanto basti a dichiarar lucidamente le nostre concezioni su tale difficil tema.

Quando i Filosofi intrapresero a legittimare il loro metodo psicologico, così si fecero a dire: Vero è che Dio è l'obbietto Supremo della cognizione razionale; ma pure, siccome noi perveniamo alla cognizione di Lui per mezzo delle nostre facoltà psicologiche, che sono i nostri strumenti conoscitivi, perciò ne conseguita che dobbiamo dapprima volgerci all'esame delle facoltà, conoscerne la natura, la tempra, il valore, la portata, il calibro, come vogliasi dire; e dopo esserci assicurati della validità dei nostri mezzi conoscitivi, passare all'obbietto, all'Ontologia. Noi, potrebbero continuare a dire i Psicologisti, siamo nella condizione d'un astronomo, il quale quantunque miri alla conoscenza degli astri, pure la sua operazione

(1) *Gioberti. Introd. v. 2. Nota 21. Ediz. di Bruxelles.*

preliminare è quella di assicurarsi della perfezione de' suoi strumenti ottici; e dopo di esser certo che nessuna imperfezione evvi negli stessi strumenti, si fa a passare alla cognizione del Mondo Astronomico. Se facesse altrimenti, correrebbe pericolo di attribuire agli astri gli errori nati dall' imperfezione de' suoi strumenti, ma non esistenti negli astri. Così noi, se non esaminassimo dapprima le nostre facoltà spirituali, affine di comprendere ciò di cui sono capaci, o sia per verificarne le loro attitudini, la loro perfezione o imperfezione, correremmo rischio di attribuire agli obbietti delle nostre conoscenze ciò che si appartiene ai nostri mezzi conoscitivi. È chiaro adunque nelle investigazioni filosofiche doversi procedere dal Subbietto all' Obbietto, dalla Psicologia all' Ontologia; anzi la Psicologia essere l' addentellato, e la verificatrice dell'Ontologia.

Tale è la sostanza dei ragionamenti d' un Cartesio, di un Kant, d' un Galluppi, di un Rosmini, e di quanti altri mai fecero lieto viso al metodo psicologico.

Confutazione degli addotti argomenti.

Se noi ci faremo a meditare attentamente su gli argomenti dal Psicologismo addotti, ci sarà facile scoprirne la debolezza; la quale, se da tutte le intelligenze non è in pari modo compresa, ciò si è precipuamente perchè non tutte dotate di quelle squisite doti richieste allo speculare, e perchè pregiudicate ancora da inveterate abitudini.

E senza gir più oltre, eccomi alle prove.

Dapprima domandiamo ai Psicologisti: Se l' esame del pensiero è preliminare nella Filosofia, se dopo aver conosciuto il valore, e la tempra dei nostri mezzi conoscitivi, si può passare agli oggetti, con qual mezzo voi, noi diremmo ai Psicologisti, esaminerete, e conoscerete l' umano pensiero? Essi non potranno dare altra risposta che questa: Noi studieremo l' umano pensiere guidati dalla coscienza riflessiva, o sia dalla riflessione psicologica; il che

vale conosceremo l'omano pensiero per mezzo dell'umano pensiero, esamineremo l'anima umana per mezzo dell'anima omana.

Tale risposta dei Psicologisti ci mette in istato a comprendere l'assurdità del loro sistema. Imperocchè, se il Psicologista intraprende l'esame del pensiero per misurarne ed apprezzarne il valore, con qual dritto egli si volge allo stesso pensiero? Ecco un dilemma, che non lascia scampo alcuno agli avversarî: O si ammette che il pensiero ha valor tale da cogliere il vero, o pure non l'ha: nel primo caso l'esame, intrapreso dal Psicologista, è inutile; nel secondo è assurdo. Si, assurdo, lo dico, stantechè, se conviensi, il pensiero esser destituto di valore onde afferrare il vero, o almeno s'ignora che l'abbia, il ricorso al pensiero, per ispiegare lo stesso pensiero, non accresce alcun grado di luce alla nostra cognizione rispetto all'indole e alla tempra del potere cogitativo. E pongasi mente ancora, che nell'argomento per noi discusso, il pensiero vien considerato da due lati, cioè come esaminato, e come esaminatore; or, se il pensiero esaminatore non è diverso dal pensiero esaminato, è chiaro adunque che il ricorso al pensiero per ispiegare lo stesso pensiero, è un evidente circolo vizioso. Dal qual circolo non potranno giammai oscire i Psicologisti, essendo necessario che ogni pensiero esaminatore sia alla sua volta esaminato; e così all'infinito senza speranza di poter uscire da qoesto circolo.

Aggiongiamo ancora che l'esempio dell'Astronomo non calza a proposito, giacchè, qoantonqoe l'Astronomo pria di passare alla cognizione degli astri si assicori delle qualità de' suoi ottici strumenti, pore egli gli esamina per mezzo del senso della vista, che è diverso dagli strumenti; mentre i Psicologisti esaminano lo strumento conoscitivo mercè lo stesso strumento conoscitivo.

Conchiodo adonque doversi rigettare il metodo psicologico, e adottare l'ontologico. Perciò non esser vero che la Psicologia sia la base di tutto lo scibile filosofico.

(5) *Triplice obbietto della Filosofia: Teologia Razionale, Psicologia, Cosmologia. Ontologia o scienza prima. — Si accenna la classificazione dello scibile filosofico. — Del metodo psicologico e del metodo ontologico.*

Dio, l'Anima ed il Mondo; ecco gli oggetti, su i quali versar si può lo spirito filosofico. Quindi tre scienze ne derivano: Teologia Razionale, Psicologia e Cosmologia, aventi tutte e tre il loro obbietto speciale in Dio, nell'Anima e nel Mondo; ma tutte hanno il loro addentellato nella Scienza principe, detta Ontologia, che veramente si può dire Filosofia Generale, o Prima. La vera classificazione dello scibile filosofico si è questa. La Filosofia è o speculatrice, o pratica, la speculatrice è *generale*, o *speciale*: la generale vien costituita dalla sola Ontologia; la speciale è la Logica, e la Metafisica: quest'ultima si suddivide in Teologia naturale, Psicologia, e Cosmologia, secondochè fa obbietto delle sue contemplazioni *Dio, l'Anima* ed il *Mondo*.

E qui è da avvertire che se il Filosofo, invece di considerar l'Anima soltanto, si occupa di tutto l'Uomo, riguardato sotto il doppio aspetto d'anima e di corpo, e le relazioni mutue tra queste due sostanze, allora la scienza sarà detta *Antropologia*, che suona « Scienza dell'Uomo ».

Or, ponendo mente all'Anima ed all'Universo, che sono la materia propria della Psicologia e della Cosmologia, è facile comprendere che l'Anima, sebbene di natura immateriale, e però opposta al corpo, pure è contingente come questo; Dio solo è l'Essere Necessario. Dal che si raccoglie a due ridursi gli oggetti, su cui può appuntarsi la mente del filosofo: il Necessario e il Contingente; l'Ente e l'esistenza; il Creatore e la creatura, sia spirituale, o materiale.

Qui sorge una domanda: Donde dee muovere il Filosofo nelle sue speculazioni? dal Necessario, o dal contingente? dall'Intelligibile, o dal sensibile? Due metodi si contendono a vicenda l'impero della Filosofia: l'uno vuole che si

cominci dal Necessario, dall' Ente, dall' Intelligibile, e poi si scenda al contingente, all' esistenza, al sensibile; questo metodo addimandasi *Ontologico*. L'altro ostinatamente pretende, che nello speculare filosofico la mente dee prender cominciamento dal contingente, dal sensibile; e poi a bel bello può arrivare al Necessario, all' Intelligibile. Filosofi chiarissimi e di forte tempra si contano seguaci dell' uno e dell'altro metodo, tanto nei tempi antichi, che nei moderni. Platone, gli Alessandrini, S. Anselmo, S. Agostino, S. Bonaventura, Ficino, il Cardinale Gerdil, Leibnizio, Malbranche, Vico, Gioberti sono difensori e seguaci del metodo Ontologico, o in germe, o nella sua ampiezza. Al contrario Aristotile, gli Epicurei, i Sensisti tutti, Cartesio, Loke, Reid, Kant, e le scuole prodotte dalla sua Trascendentale Filosofia, e simili sono i difensori del metodo Psicologico. E qui è mestieri osservare che noi, mettendo un filosofo nella lista dei Psicologisti, non intendiamo dire, che non abbia effettivamente delle dottrine aventi un sapore ontologico, ma soltanto vogliamo significare esser falso il punto d'onde ei muove. In effetti basti il ricordare il Rosmini, il cui metodo, quantunque sia Psicologico, pure la sua Ideologia è quella che più delle altre, come ha ben detto il Mamiani, s' incarna nell' Ontologia.

Ma a quale di questi due metodi convien dare la preferenza? Ciò sarà argomento della seguente Tesi. (Vedi la precedente nota).

(6) È d' uopo aver presente la distinzione che corre fra cognizione intuitiva o primigenia, e riflessa o secondaria.

Or quest' ultima, essendo preceduta dalla intuitiva apprensione, che risponde a capello all' ordine reale, ti par che mette le cose nel loro ordine reale. Mi limito ad avvertire ciò; il resto lo apprenderai dai seguenti paragrafi.

(7) Vedi Gioberti, Trilogia della Formola Ideale e dell' Ente Possibile.

(8) Elementi di Filosofia, Vol. 3, cap. VI. D. § § 61. 64.

(9) Gioberti, Introduzione allo Studio della Filosofia, vol. 2, cap. 4. - Bruxelles, 1844.

(10) Elementi di Filosofia, vol. 3, cap. 7, §§ 70. 71.

(11) Vol. 4, cap. V, § 52.



LA FILOSOFIA

DEL BARONE PASQUALE GALLUPPI
considerata rispetto alla origine e alla realità del concetto di Dio

§ I.

Introduzione

L'argomento è di gravissima importanza, e meriterebbe un estesissimo svolgimento; ma noi legati a brevità, ci stringeremo a dire quanto basti a mettervi allo aperto l'impossibilità, nella quale trovasi il Galluppi, a far derivare dallo spirito di concetto di Dio e ad un tempo dimostrarne la realità obbiettiva.

Dapprima ci duole sommamente esser discordi in un punto, cotanto essenziale, da un Filosofo, da cui grandi cose apparammo, e che ci confortò e con amorevoli parole e con calde lettere a continuare nel malagevole cammino della Filosofia; se non che quella libertà, di cui dee far uso il filosofo, e il fermo convincimento del cospicuo vero che difendiamo, ci muovono, senza mancargli del debito rispetto, a manifestarvi i nostri pensamenti.

§ II.

Il sentimento del me *e quello* fuor del me, *dai quali muove il Galluppi, non possono condurlo all' Infinito.*

Vi è noto che Galluppi ripete ad ogni piè sospinto, la Filosofia dover muovere dal sentimento *del me*, che

percepisce un *fuor del me*, . . che da questo fatto primigenio la meditazione svolge le idee essenziali, fra le quali trovasi quella di Dio, la cui genesi l'Autore imprende a mostrare nel sesto capitolo dell'Ideologia. Adunque l'idea di Dio per Galluppi dee nascere da quel fatto primitivo meditato.

Io non vo' qui esaminare, se il punto d'onde Ei muove il suo viaggio scientifico sia esatto, ma voglio supporlo tale, e tirando innanzi il mio ragionamento vi condurrò meco a vedere chiaramente, che non può giugnere, ove ardentemente brama. Eccomi a dar mano alle prove.

Il *me* e il *fuor del me* son cose finite, il sentimento dell'uno e dell'altro non può esser che finito, anzi ogni sentimento non è che tale; adunque dal *me* e dal *fuor del me* non può cavarsi l'Infinito. Da questo lato adunque non si può, stando al metodo dell'Autore, ottenere l'Infinito.

§ III.

Esposizione della teoria dell'origine delle idee, secondo il Galluppi, considerata massimamente rispetto all'idea di Dio.

Ma, si dirà per taluno, si ottiene da un altro lato. I sentimenti interiori ed esteriori, dai quali prende cominciamento la vita intellettiva, sono ora i materiali delle nostre idee, ora le condizioni: quando sono i materiali, allora la meditazione svolgendoli e componendoli, si forma le idee di cose *sensibili,* quando so-

no le condizioni, in tal caso la meditazione, applicandosi ad essi dà un prodotto, che non risponde alle cose sensibili, cioè dà un' idea subbiettiva. Ciò ha luogo in due modi; subbiettiva in origine e in valore, come sono le idee d' identità e di diversità, subbiettiva in origine, ma nel valore obbiettiva, è la sola idea dell' Infinito. Conseguita da ciò che rispetto all' idea di Dio i sentimenti son necessarî, non già come materiali, ma come condizioni.

E qui è necessario avvertirvi, affine di non prendere errore, che l' essere i sentimenti, nella Galluppiana Filosofia, considerati quali condizioni, non è pensiero dell' Autore che essi servano di condizione allo svolgimento della vita razionale, nel senso che sieno occasioni a manifestare quel che in essa esisteva potenzialmente, cioè nell' intuitiva apprensione, stato precedente alla riflessione. Mi spiegherò meglio. Dicendo che i sentimenti sieno le necessarie condizioni alla manifestazione di cosiffatte idee, potrebbe taluno credere, che lo spirito umano abbia l' intuito dell' assoluto, e che mercè i sentimenti l' anima passi poi ad un lavoro riflessivo, esplicativo di essa primigenia ideale visione: nulla di tutto questo. Il Galluppi considera mai sempre lo spirito in relazione coi sentimenti; questi devono essere sviluppati dal lavoro meditativo, cioè dall' analisi e dalla sintesi, per ottenerne le idee; se non che l' idea dell' Infinito non potendo essere un prodotto dall' analisi e dei sentimenti, è un prodotto della sintesi e dei sentimenti, i quali sono le condizioni e non i materiali, come sono condizioni e non materiali nelle logiche relazioni d' identità e di diver-

sità. Adunque subbiettiva è l'idea dell'Infinito, come le nozioni d'identità e di diversità: quanto per l'una che per le altre i sentimenti non servono che come condizioni: sì l'una che le altre sono effetti della sintesi sui sentimenti; solo differenziano in questo, che le nozioni d'identità e di diversità non hanno valore oggettivo, mentre la nozione dell'Assoluto, quantunque come esse derivi dalla sintesi, sia subbiettiva, pure la si ha un valore oggettivo (il come lo vedremo più innanzi). Ma è necessario penetrare più addentro.

§ IV.

Che sia, a mente dell'illustre Autore, l'idea di Dio pria di addivenire oggettiva, e nostra deduzione contro di lui.

Questa nozione dell'Infinito, pria di addiveuire oggettiva, che cosa sarà? Qual idea possiamo formarci della stessa?

Risponderà l'Autore: Quest'idea soggettiva, e lo stesso dicasi di qualunque idea che derivi dal soggetto, è *una disposizione originaria dell'anima nostra di produrre in certe circostanze in seguito dei sentimenti che proviamo alcune date nozioni* (1). Ma in che sta riposta questa originaria disposizione? *Noi ignoriamo in che consiste questa disposizione, perchè ignoriamo l'essenza dell'anima.* Quest'idea adunque non è diversa dalle disposizioni dello spirito, ma queste non sono diverse dalle facoltà (2), e le facoltà non sono diverse dallo spirito (3); adunque quest'idea non è diversa dallo spirito, parmi inu-

tile il chiedere se sia finita o infinita, giacchè essendo lo spirito finito, non può produrre che cose finite, e perchè fra il finito e l'infinito non essendovi cosa di mezzo, lo spirito non essendo in diretta relazione coll'infinito, non può perciò avere se non idee finite, anzi la stessa idea che si dice dell'infinito, stando alle suddette condizioni, non può esser che finita. Si arroge a ciò, che quest'idea finita prodotta dallo spirito umano finito, non può esser che modo, perchè la produzione delle sostanze si appartiene a Dio solo (4).

Come adunque addiverrà infinita, o idea di sostanza infinita, se è finita, e idea di modo finito? Come credesi che possa aver luogo questo più che miracolo, il vedremo più innanzi.

§ V.

Si reassumono le cose fin qui discorse.

Pure non sarà discaro stringere in poche parole gli argomenti fin qui addotti.

La meditazione applicata ai sentimenti dee porgere tutte le idee; ella adunque dee dare l'idea dell'Infinito. Ma questo non rispondendo ad alcuna realità sentita; dunque la meditazione applicata ai sentimenti, quali materiali, non può dare essa idea; dunque i sentimenti saranno condizioni, come lo sono per le nozioni d'identità e di diversità. Adunque essa sarà, come queste, subbiettiva, cioè deriverà dal soggetto, quantunque se ne distingua, avendo un valore oggettivo. Ma pria di addivenire oggettiva, che sarà essa mai?

Essa non è diversa dalla disposizione originaria dell'anima, la cui essenza essendo da noi ignorata, perciò noi ignoriamo che cosa essa sia. Fin qui le idee del Galluppi; ora avrà luogo il nostro argomentare contro di lui. Le disposizioni essendo le facoltà, e queste lo spirito stesso, ne segue che essa idea non è diversa dallo spirito. Or se lo spirito è finito e non può produrre che modi finiti, ne conseguita che tale idea non può essere che finita e di modo finito; adunque non può dallo spirito derivare l'idea della sostanza infinita. Parmi questo ragionamento inconcusso. E dirò ancora: l'illazione non può contenere più di forza, di estensione delle premesse; ma lo spirito è finito, i sentimenti son finiti; adunque nè dall'uno, nè dagli altri, nè da tutti e due può cavarsi l'infinito. Si ponga mente alla distanza immensa fra il finito e l'Infinito, fra la creatura e il Creatore, e si converrà meco esser da nulla la meditazione, sia la più estesa e profonda degli umani, applicata ai sentimenti, a dare l'Infinito. Adunque io dico: se voi muovete dal *me* e dal *fuor del me*, svolti e sviluppati dalle meditative facoltà, voi non andrete più in là dell'uno e dell'altro. E notisi che la meditazione, a cui si attribuisce principalmente l'idea dell'Infinito, non è diversa dallo spirito, come è stato dimostro, e lo spirito è finito.

§ VI.

Duplice aspetto della nostra investigazione.

Il discorso fin qui fatto par che sia bastevole a dimostrare l' impossibilità, in cui trovasi il nostro Filosofo di arrivare al concetto reale di Dio. È mestieri pertanto distinguere due cose rispetto all' argomento, che abbiamo tra mani:

1. Si dee chiedere: il concetto di Dio, che è il concetto dell' Infinito, dell' Assoluto, dell' Immutabile, dell' Eterno, del Creatore, può derivare dall' umano spirito?

2. Posto che possa esso concetto assoluto derivare dal subbietto pensante, in qual modo avrà una realità obbiettiva?

Quanto alla prima inchiesta noi abbiamo chiaramente risposto non potere prender origine dall' *io:* ma se da questo non può derivare il concetto dell' infinito, legittimamente ne conseguita non aver più luogo la seconda domanda. Posto di vero che da me derivi il concetto dell' infinito, debbo io cercare come dimostrarne la obbiettiva realità; ma se da me non può in alcun modo derivare essa idea, con qual diritto cercherò la esistenza di ciò, che non è?

Pare adunque che non dovria andare più oltre il nostro ragionamento. Se non che supponiamo che possa derivare noi, e mostreremo che, anco se potesse, e' resterebbe privo di realità, e, per parlare il linguaggio di Kant, sarebbe un' ideale.

§ VII.

L' esame delle psicologiche facoltà, intrapresa dall'Autore, non può condurlo nè prepararlo alla realità del concetto di Dio.

E pria di venire alla seconda domanda, stimiamo a proposito ravvicinare alcuni pensamenti del Galluppi, affine di vedere l' incongruenza che essi offrono.

L'Autore distingue una *sintesi reale*, una *sintesi ideale*, una *sintesi immaginativa*. La prima unisce cose reali, la cui unione è reale; e quest'unione o relazione è di sussistenza, o di efficienza. La seconda produce le relazioni logiche o subbiettive d'identità e di diversità, che, scopre in cose reali, assume il nome di *ideale oggettiva;* se in esseri subbiettivi, addimandasi *ideale subbiettiva.* La terza, cioè la *sintesi immaginativa* dà prodotti non aventi un tipo in natura. Questa specie di sintesi, se produce oggetti fantastici, che restano nella mente umana, prende il nome di *sintesi immaginativa poetica;* se potranno essere i suoi effetti attuati dall'umano potere, è *sintesi immaginativa civile.*

Ora posto ciò, e posto che il concetto di Dio è dato, come intende l'Autore, dalla sintesi, è naturale chiedere: a quale specie di sintesi si appartenga esso concetto?

Non alla *reale*, non essendo Dio un *oggetto sentito* o *percepito.*

Non all'*ideale,* non essendo il concetto di Dio una *relazione logica.*

Non all'*immaginativa,* non essendo un *prodotto chimerico,* o *fattizio* (5).

Adunque a nessuna delle tre specie di sintesi. Pure consideriamo la cosa da un altro lato.

L'idea di Dio è prodotta dalla sintesi, è subbiettiva in origine, e considerata da questo aspetto ha un'affinità colle relazioni logiche, e perciò è in una tal quale attinenza colla sintesi ideale. L'idea di Dio ha una realità oggettiva, perchè fondata sulla relazione di causalità; ma l'efficienza si appartiene alla sintesi reale; adunque il concetto sovrano è qui in relazione, da questa parte, colla sintesi reale.

Dalle quali cose pare che debbasi dedurre l'idea di Dio, presa nell'origine e nella realità, essere il prodotto non dalla sintesi ideale, nè dalla reale, ma da una sintesi che partecipar dovrebbe dell'una e dell'altra, senza essere completamente nessuna delle due.

Ma può esservi una sintesi che partecipi di en-

trambe, senza che sia del tutto nè l'una, nè l'altra? Certo di no, escludendosi esse scambievolmente. Perocchè la sintesi reale ha ufficio di unire cose reali sentite, che realmente sono offerte unite dal senso interno o esterno; ma l'idea di Dio non è reale sentita, nè sentita in unione dell'universo, derivando dallo spirito, cioè coll'essere subbiettiva. E facciasi ragione che i prodotti della sintesi reale sono reali, perchè sentiti, la loro relazione è reale, perchè sentita, quando il concetto di Dio non può avere alcuna realità simile a quella degli effetti della sintesi reale, perchè non sentito. Così pure la sintesi ideale, sia che si versi sopra elementi reali, o i suoi termini sieno subbiettivi, sempre mai produrrà relazioni meramente logiche, prive di valore oggettivo, quando all'idea di Dio attribuiscesi una realità obbiettiva. Un'*ideale-reale* non può adunque essere, secondo la filosofia del Galluppi, un prodotto della sintesi. Ma si consideri la cosa in altro modo, e si sentirà meglio la forza dei nostri argomenti.

Parmi facile comprendere che possa aver luogo un prodotto, nel quale concorrono varie specie di sintesi, senza però che l'ideale addivenghi reale. Un oggetto d'arte, come un ritratto, che rappresenti bene l'originale, offre la relazione di sussistenza, considerando i modi del dipinto rispetto alla sostanza, cui appartengono, la relazione di efficienza, considerando il ritratto in relazione all'artista; e queste due relazioni sono di competenza della sintesi reale. Ma la supposta pittura somiglia di molto all'originale; ecco la relazione d'identità, effetto della sintesi ideale; pure essa relazione non addiverrà giammai oggettiva, malgrado che si vegga in cose aventi relazioni di efficienza e di sussistenza, e sia in una certa unione con esse. Avrei facilmente potuto aggiugnere all'addotto esempio qualche portato della sintesi immaginativa; pure non l'ho fattto, perchè qui non trattasi di cose chimeriche o fattizie, ma reali ed ideali, e perchè qualunque effetto

dell'immaginazione inventrice, malgrado d'essere in unione coi prodotti della sintesi reale e di quella ideale, non smetterà punto la sua natura.

Stando adunque alle dottrine psicologiche dell'Autore, sulle quali è fondato il concetto di Dio, non si potrà in alcun modo derivare un' *ideale-reale*, anzi questo sarà un mostro mentale di nuovo conio, essendo nella Galluppiana Psicologia inesplicabile ed irreducibile a qualunque sintesi. E si osservi che l'Autore stesso, quando tenne parola dei prodotti della sintesi, parlò *di oggetto reale naturale*, di *oggetto reale fattizio*, di *oggetto chimerico e finto*, ma non mai si fece a dire *oggetto ideale-reale*, e nol potea, non essendo stato dalla sua analisi psicologica a tanto autorizzato. In effetti Egli nel § 66 del VI cap. della Ideologia, volendo gettare, come dice, uno sguardo esteso e rapido sul cammino che avea percorso, null'altro richiama, nè altro richiamar potea, che *nella combinazione degli elementi operata dalla sintesi può entrare un elemento, che l'analisi non avea preparato, e che prende la sua sorgente nell'attività sintetica dello spirito stesso.* E qui adduce l'esempio del corpo A uguale al corpo B, ricordando che l'eguaglianza non è preparata dall'analisi, è effetto della sintesi, è una veduta dello spirito, è soggettiva. Se non che, l'eguaglianza è soggettiva, l'idea di Dio è pure soggettiva; l'eguaglianza non può in alcun modo divenire oggettiva, ma l'idea di Dio il può, anzi è: ma come il può? come è oggettiva? Ed eccoci arrivati al secondo punto, cioè a dimostrare l'impossibilità nella quale trovasi il Galluppi, anco ammettendo che tal concetto principe possa aver origine dallo spirito, di stabilirne la realità.

§ VIII.

Esame del valore del raziocinio, che, secondo il Galluppi, dà l'esistenza di Dio.

Il raziocinio, col quale l'Autore si avvisa potere arrivare alla realità del concetto di Dio, è questo:

Ammesso il condizionale si dee ammettere l' Assoluto; ma il condizionale esiste; adunque esiste l' Assoluto (6). Nessuno potrà mettere in dubbio l'esattezza di questo raziocinio; pure è mestieri esaminarne il valore per vedere, se esso porga ciò che l'illustre filosofo pretende. Invero l'illazione contiene il concetto dell'Assoluto, che vedesi nella maggiore; ora è evidente che l'Assoluto della illazione è lo stesso di quello della maggiore, o è diverso; se è lo stesso, non vi ha raziocinio, essendo un' inutile ripetizione; dunque è diverso. Ma se è diverso, d'onde si ha tal concetto enunciato nella maggiore, diverso da quello dell' illazione? Non si può sfuggire da questi tre casi: o è un astratto, senza esser preceduto da un concreto; o deriva dal subbietto; o è un' immagine o rappresentazione dell' Assoluto. Io bene mi so che il Galluppi non ammette nè la prima, nè la terza opinione, pretendendo che il concetto dell' Assoluto della maggiore derivi dallo spirito o sia subbiettivo, il che non è men falso delle altre due opinioni; ma pure avendo io supposto che possa avere origine subbiettiva, debbo esaminare in che stia riposta la diversità dei concetti dell' Assoluto enunciati nella illazione e nella maggiore, e così poi dedurre l' impossibilità, nella quale è l' Autore di cavarne l' oggettività.

È facile accorgersi che l' Assoluto dell' illazione è reale, mentre quello della maggiore è privo di realità; quindi è naturale il chiedere, d'onde all'Assoluto dell' illazione sia venuta la realità, di cui è privo l' Assoluto della maggiore? Dal raziocinio, diranno. Pare che ciò sia impossibile. Conciossiachè se nelle premesse non vi ha l' Assoluto reale, l' illazione non può certo contenerlo. Se non che si potrebbe dire: vi ha il condizionale reale, e dalla realità di questo si deduce quella dell' Assoluto. Ciò pure è impossibile; giacchè ammettendo che dalla realità del condizionale si deduca quella dell' Assoluto, siccome il condizionale non è reale per se, o sia come dice

l'Autore, *una cosa condizionale non contiene l'esistenza*, o pure *l'idea d'una cosa condizionale non è l'idea di una cosa esistente* (7), nell'illazione l'Assoluto non potrebbe avere che questa specie di realità; la quale qnanto sia lontana dalla realità spettante all'Essere Assoluto , *all'Essere che esiste per se* , come il Galluppi stesso lo dice, non vi ha chi nol vegga. Pongasi mente all'immenso divario che corre fra finito ed Infinito, fra creatura e Creatore, fra condizionale ed Assolnto, contingente e Necessario, e certo si comprenderà che l'infima realità del primo termine, non può logicamente condnrre alla Suprema Realità del secondo. Adunque io dico, anche posto che il concetto di Dio sia subbiettivo, il lavoro raziocinativo è impotente a farlo addivenire oggettivo o reale, non avendo il condizionale quella realità che conviene a Dio; e perciò si potrebbe ottenere un'amalgama di un concetto di un assoluto avente una realità finita, non per se, ma condizionale, il che è nna contraddizione pur nei termini.

Che se a tutto questo, che non è poco, si volesse aggiugnere qnest'altro argomento, si comprenderebbe meglio la verità, che dichiariamo. È un impossibile che dalla realità del condizionale s'inferisca quella dell'Assolnto , stantechè il concetto di reale che si conviene al condizionale non è , nè più , nè meno che qnello di esistenza , e questa di oggetto sentito (8); se adunque si volesse applicare a Dio, dove ci troveremmo? Si rifletta bene che importi la realità del condizionale, secondo il nostro Filosofo; essa importa nient'altro che *cosa sentita ; le sostanze e i modi riguardate sotto questo punto di veduta sono esistenze o realità :* e può questa realità o esistenza spettare all'Essere che non è, nè può essere sentito?

§ IX.

Prima obbiezione e risposta.

Nè, per isfuggire la forza di questi argomenti, varrebbe il dire essere la nozione di realità, spettante al condizionale enunciata nelle premesse, una nozione generale, e però essere applicabile al concetto sovrano dell' Ente Supremo: ciò sarebbe ancora un impossibile. Perocchè una nozione generale, risponderò colla definizione dello stesso Autore, essendo *l'identico degl' individui;* adunque la nozione di realità generale desunta dai condizionali sarà rappresentativa di essi soli. Egli è vero che si può concepire una nozione generalissima di realità o esistenza applicabile al finito e all' Infinito, alle creature e al Creatore, ma questa nozione, che vien designata dai filosofi con vocaboli diversi, non può aver luogo in quello stato dello spirito, che soltanto conosce realità condizionali, e suppone la nozione della Realità Suprema, che paragonata poi con le realità infime, dovrebbesi da questo confronto cavarne l' identico fra l' Una e le altre. In breve: o voi la nozione di realità la coglierete dai soli condizionali, o da questi insieme coll'Assoluto; nel primo caso otterrete una realità o esistenza data dal sentimento, non applicabile a Dio che non è, nè può esser sentito; nel secondo caso, lungi che la nozione di realità vi conduca alla realità dell' Ente, quest' stessa nozione di realità suppone quella dell' Assoluto. In altro modo. Voi avete un condizionale reale, un Assoluto non reale; la realità del primo è sensibile, dunque non può applicarsi a Colui che non può esser sentito.

§ X.

Seconda obbiezione e risposta.

Se non che sento dirmi: il sensibile essere in relazione necessaria coll' intelligibile, ossia il condizio-

nale coll'Assoluto, attalchè *quando lo spirito scovre una connessione necessaria fra le esistenze che sono oggetto del sentimento, ed altre cose che il risultamento della meditazione gli presenta, egli riguarda eziandio queste seconde cose come esistenze* (9). Alle quali parole dell'illustre filosofo, di onorata ricordanza, opporrò quanto segue:

1. Che lo spirito riguardi come reale, anzi il colmo dalla realità, Dio, non vi ha dubbio alcuno. Si disputa solo fra i filosofi sapienti e coscienziosi a un tempo, se si possa pervenire alla Suprema Realità nel modo voluto dall'Autore.

2. Il vedere lo spirito *una connessione necessaria fra le esistenze che sono oggetto del sentimento ed altre cose che il risultamento della meditazione gli presenta*, non lo autorizza in alcun modo ad inferire che lo stesso sia avvenuto in un'altra epoca dello spirito, cioè in uno stato primigenio, e perciò doveasi dimostrare la non esistenza di quest'ultimo.

3. Non ha alcuna ragione di attribuire il concetto di Dio alla meditazione, cioè considerarlo effetto della stessa, mentre potrebbe nascere con essa senza derivarne.

4. Il riguardar come reale il concetto di Dio non è lo stesso che esser tale, potendo essere un'illusione dello spirito, come piacque al Kant; ma si tratta di mostrare essa realità.

5. Si dice la *connessione esser necessaria;* ma se è necessaria, sarà subbiettiva, e non si andrà più lungi del Criticismo.

6. Se si volesse infine pretendere, che lo spirito riguardi come reale o oggettivo il concetto di Dio, perchè le esistenze sensibili sono in connessione necessaria con esso, allora risponderemmo con un argomento facile e calzante.

Si ricordi che l'autore nella Logica Mista (10) si propose esaminare, se i fatti della natura sensibile sieno tal volta in connessione necessaria, e dichia-

ravasi per l'affermativa, aggiungendo che tal connessione necessaria sia subbiettiva, non oggettiva. Or se la connessione fra fatti è soggettiva, come mai la connessione fra un fatto ed un'idea sarà oggettiva?

§ XI.

Si accenna ad un' inesattezza del Galluppi.

L' insigne filosofo nel § di sopra citato della Ideologia, cioè § 34, ben vide che il concetto del reale, da lui attinto alle sensazioni, conduccalo suo malgrado al sensismo, perciò tentò ripararvi, dicendo:

» Gli oggetti del sentimento son dati allo spirto;
» egli non li produce, ma li vede. Quando lo spi-
» rito scovre una connessione necessaria fra le esi-
» stenze che sono oggetto del sentimento, ed altre
» cose che il risultamento della meditazione gli pre-
» senta, egli riguarda eziandio queste seconde cose
» come *esistenze*. Così scovrendo una connessione ne-
» cessaria fra il *me* mutabile ed uno spirito creatore
» del *me* (connessione che sarà appresso stabilita) egli
» riguarderà necessariamente questo spirito supremo
» come una cosa *esistente* ».

Vi ha qui al certo alcune inesattezze. Finchè il Galluppi dice che lo spirito, quando scopre una connessione necessaria fra le esistenze sentite ed altre cose (veramente non cose) che sono effetto della meditazione, riguarda quest'ultime come esistenze, non va più in là del cerchio del suo sistema. Come se avesse detto: non è solo reale ciò che sento, ma ciò che non sento, essendo ciò che sento in connessione necessaria con quel che non sento - e fin qui va bene secondo le sue idee. Ma il dire: che scovrendo una connessione necessaria fra il me mutabile ed uno *spirito infinito creatore del me;* è tale inesattezza che in nulla si affà col suo sistema. Perciocchè se l'effetto della meditazione fosse primitiva-

mente uno *spirito infinito creatore del me*, sarebbe per questo esistente, essendo una *sostanza infinita*, *spirituale*, *creatrice*, nè sarebbe più la sua realità data dal raziocinio, ma precedente alla stessa deduzione. Torneremo sullo stesso argomento.

§ XII.

Sull' origine del concetto del reale nella Galluppiana Filosofia.

Le cose or ora discorse naturalmente mi conducono di nuovo a toccar di volo, d' onde il Galluppi attinga il concetto della realità, che certo dovrebbe avere massima importanza in Filosofia, o meglio la cui massima importanza dovrebbe essere apprezzata da tutti i filosofi. Che risponderebbe il Galluppi a chi gli dicesse: *ciò che è sentito è reale, Dio non è sentito, Egli adunque non è reale?* L' autore si sforzerebbe a tutto potere di allontanare da se cotanta eresia, da cui l' animo suo, a pietà composto, era oltre modo alieno; ma i conati nobili, che partono dalla bontà del cuore, sono impotenti a vincere le rigorose e lucide illazioni, che scendono dai principî una volta stabiliti. Conciossiachè io vorrei sapere, ove egli prenderà il concetto del reale; mentre dal valore di questa nozione, si potrà ben misurare l' ampiezza del suo sistema, il che significa che verrà fatto conoscere, se talune dottrine sien poste dalla logica, formando un tutto ben ordinato e connesso, o pure sieno fra loro discordanti. Se pongasi mente alle parole trascritte nella nota 8 del § VIII è facile comprendere la mente del nostro Filosofo rispetto alla origine della nozione del Reale. Lo spirito *sente* il me e *sente* le modificazioni, che in lui avvengono; egli *sente* il fuor del me e i suoi modi pur *sente*: or le sostanze e i modi considerate quali cose sentite, sono *esistenze*, sono *realità*. È evidente adunque che il Galluppi dai sensi cava il reale.

Io non voglio qui porre in esame, se il collocare nei sensi le facoltà di apprendere il reale, sia la dottrina del sensismo, conducente per fil di logica ad uno scetticismo assoluto; neppure vado esaminando la opinione del Kant, che del reale ne costituisce una categoria, una forma del tutto subbiettiva, e però imbatte nelle stesse illazioni dei sensisti, dai quali differisce nella corteccia, non mai nella sostanza; nè manco infine se le cose sieno reali, perchè vedute a traverso dell' Ente reale, sentenza pregna di panteismo . . . . mi basti il supporre col Galluppi che la nozione di realità sia riposta nei sensi. Ora posto ciò, la realità o esistenza è o individuale o generale: che la prima non convenga a Dio, l'abbiamo dimostrato (§ IX); quanto alla seconda, pure ne abbiamo dato satisfacente dimostrazione, quantunque ci sembri suscettibile di un altro svolgimento, considerando alcune parole dello stesso Autore.

» La nozione dell' esistenza è universalissima. La » esistenza è ciò in cui convengono tutti gli oggetti » delle nostre *percezioni reali*, cioè in cui convengono » tutte le differenti modificazioni e tutti i soggetti. » Questa nozione essendo universalissima è anche sem» plice, e perciò incapace di definizione alcuna. Ma » però è suscettibile d' una analisi, che spieghi il mo» do della sua formazione. La nozione astratta di » esistenza, dice il sig. d' Alembert, si forma tosto » in noi per mezzo del *sentimento* del me, che ri» sulta dalle nostre sensazioni, e dai nostri pensieri; » quindi noi riguardiamo questo *sentimento* del me co» me possibile a separarsi dal soggetto, nel quale » egli si trova, senza che questo soggetto sia an» nientato, e per questo mezzo ci resta l' idea astratta » di esistenza, che *noi applichiamo in seguito agli es*» *seri differenti da noi*, *che ci sembrano cagionare le* » *nostre sensazioni* (11) ».

Le quali parole, se hanno il pregio della chiarezza, son prive onninamente di verità, anzi cozzanti

e non possono riuscire alla Suprema realità. Se l'esistenza è ciò in cui convengono gli *oggetti delle nostre percezioni reali;* se Dio non è oggetto di alcuna percezione reale; essa nozione adunque non è applicabile a Dio. Questo raziocinio è esatto, e l'Autore che fece buon viso al brano trascritto spettante al D'Alembert, lo comprova; giacchè si dice che *noi applichiamo in seguito* la nozione di esistenza *agli esseri differenti da noi, che ci sembrano cagionare le nostre sensazioni*, ma non si asserisce che l'applichiamo a Dio, nè potea dirsi, essendo essa l'espressione di ciò in cui convengono le cose sentite.

§ XIII.

Obbiezione e risposta.

Non credo che sia alcuno che possa dire, il concetto di Dio esser dotato di realità, perchè reale nello spirito; giacchè oltre che questa proprietà è comune a tutti i concetti, qui si tien discorso della realità obbiettiva o fuori della mente.

Sembrami più utile risolvere una difficoltà, che potrebbe ricorrere al pensiero di alcuno. Si potrà dire per taluno, non esser vero che per Galluppi l'idea del reale derivi esclusivamente dai sensi, ammettendo egli delle facoltà attive distinte dalla sensibilità, ed ogni idea essere il prodotto dell'attività sui sentimenti; adunque si conchiude, l'attività mentale dover avere la sua parte quanto alla formazione della nozione della esistenza o della realità.

Che l'attività si eserciti rispetto all'origine della idea del reale, come di qualunque altra, non può mettersi in dubbio, essendo questa la teoria del Galluppi, come venne per noi dichiarato al § III; ma che questa idea non derivi dall'attività o sia subbiettiva, è pure questo pensiero dell'insigne Filosofo, come dimostrano ad evidenza i luoghi trascritti. Or non de-

rivando essa nozione dallo spirito, ma dall'attività sui sentimenti, considerati quali materiali, ne conseguita che l'attività non metta nulla dal suo, tranne il lavoro di analisi e di sintesi; e perciò pare non esser lungi dal vero sistema del Galluppi il dire, l'idea del reale esser dal nostro filosofo attinta a' sensi.

Che se pur tuttavia ad alcuno piacesse attribuire il reale ai sensi e allo spirito, con ciò si allontanerebbe dal pensiero dell'Autore, quantunque nulla ne guadagnerebbe. Perciocchè costando il reale di due elementi, cioè uno subbiettivo e l'altro obbiettivo; esso non apparterrebbe nè all'uno, nè all'altro, non essendo reale l'oggetto senza l'elemento subbiettivo, e questo impotente a contenere in qualunque guisa la percezione del reale. Si arroge a ciò che è fermo parere del nostro filosofo, che *tutte le combinazioni delle nostre idee non potranno somministrarci, se non che risultamenti ideali* (12), cioè logici o subbiettivi. Ciò valga a mostrare, che per l'obbiettiva realità nulla può somministrare l'elemento subbiettivo.

§ XIV.

Un dubbio.

E qui potrà sorgere nella mente dello speculatore un dubbio, che sarà per me ventilato, senza gir più oltre, lasciando il resto alla discrezione e al senno del lettore.

Se l'Assoluto coll'atto creativo dà la realità al condizionale, come ora avviene che dalla realità del condizionale s'inferisca quella dell'Assoluto?

Si risponderà, son certo, che nell'*ordine reale* avviene che l'Assoluto dia realità al condizionale, ma nell'*ordine cognitivo* si procede diversamente.

Adunque, io conchiudo, che qui si suppone la non corrispondenza dell'ordine conoscitivo con quello reale; si suppone che non esista un ordine superiore che inchiuda e unifichi amendue.

Potrei dire non esser conforme alla logica fondare sulle supposizioni; mi stringerò soltanto a dire la grave importanza in cui si è di esaminare: *se dovvi medesimezza fra i due ordini, o pur contrarietà.*

Colui, di cui l'animo è scevro da zelo di parte, che fa velo al retto giudizio, consideri bene, e vedrà non esser fantasticherie gli argomenti che da alcun filosofo si proposero, ma parti essenziali dello scibile filosofico, e tanto che si suppongono dagli avversarii, e su tali supposizioni si fonda l'edifizio. E però parmi che sia opera ragionevole dar mano all'esame della solidità delle basi, e chi ama il vero incremento della scienza, non può che far plauso a tutto che da senno si adoperi a sì nobil fine.

§ XV.

Che sieno il condizionale e l'Assoluto, secondo l'Autore, e nostra inferenza contro di lui.

Ma torniamo all'insigne filosofo, da cui per poco ci allontanammo.

Il condizionale, egli dice, *è l'esistenza dipendente da un'altra esistenza indipendente* (1).

L'Assoluto è l'essere che esiste per se stesso, cioè la cui esistenza non dipende da alcuna condizione. L'Assoluto è dunque il primo essere, e non può giammai esser secondo ad alcun essere (14).

Or, supposte queste definizioni, l'illazione scende legittima. Che la cognizione dell'Assoluto importi quella del condizionale, e quella di quest'ultimo non possa stare, senza la notizia dell'Assoluto, appunto come il dipendente suppone l'indipendente, e questo suppone quello; perocchè l'Assoluto e il condizionale accennando un concetto relativo, che risulta da essi due concetti anteriori, non possono stare l'uno senza dell'altro. Da ciò si vede, quanto andrebbe lungi dal vero chi asserisse, che dal condizionale si deduca l'As-

soluto, mentre non si può concepir quello senza di questo, e viceversa. La contraddizione è qui evidente: solo potrebbe esserne purgato, cangiando parere, ammettendo non esser primitivamente la notizia di Dio l'opera della deduzione, anzi che questa abbia luogo come metodo secondario.

§ XVI.

La formola del condizionale, addotta dall' Autore, conferma il nostro pensiero.

Ecco talune altre parole dell' illustre calabrese: *Una cosa condizionale non contiene l' esistenza, o pure l' idea d' una cosa condizionale non è l' idea d' una cosa esistente. Chiamando C la cosa condizionale e B la condizione sufficiente a porla, l'espressione del condizionale sarà :* C è, se B è ; *ora è evidente che essa non esprime che C è* (15).

Or se la formola del condizionale è questa, chiaro ne emerge che non si può aver cognizione del C senza del B : se l' esistenza non si appartiene a C, ma a B, per comprendere quello esistente si dee pria saper questo esistente.

Pare adunque, che qui sinvi di più, giacchè se nel § 62 il condizionale e l' Assoluto si facciano relativi, in questo § 63 che intende a mettere in *maggior chiarezza* la cosa, si afferma che non possa il condizionale esser considerato come esistente, senza la notizia dell' Assoluto esistente. Come adunque la realità di Dio si ottiene mercè il raziocinio, muovendo dalla realità del condizionale ?

Se queste idee sono irreconciliabili, unico mezzo per rendere apparente la contraddizione sarebbe, come nel § precedente si disse, cangiare opinione, cioè distruggere tutto l' edifizio. Perocchè se l' esistenza del condizionale non si comprende, se non compreso l'Assoluto esistente ; adunque lo spirito non comincia dal condizionale e perviene all' Assoluto esistente ; adunque non più si procede *a posteriori ;* adunque.... non so quante illazioni si potrebbero inferire.

Fu la forza del vero, che, balenando alla mente

del filosofo; lo astrinse a prorompere nelle proposizioni di sopra dette?

Taluno dirà di sì, considerando che il § 63 sia stato aggiunto nelle ultime edizioni, e che l'Autore comincia esso § dicendo: *ma ponghiamo in maggior chiarezza quest' importante verità.*

§ XVII.

La formola del condizionale è in contraddizione colla proposizione, ammesso il condizionale, si dee ammettere l'Assoluto.

Il nesso logico fra le nostre idee c'induce ad instituire un paragone.

Riduciamo sotto altra formola questo giudizio: *ammesso il condizionale, si dee ammettere l'Assoluto*. Chiamando C il condizionale, e B l'Assoluto, avremo: se C è, B è; ora nella formola del condizionale si ha, come si è detto nell'antecedente §, se B è, C è; come adunque si ottengono qui due formole sulla stessa cosa, che mirano allo stesso intento, l'una contradditoria all'altra?

Si potrebbe far svanire questa contraddizione? Al certo che sì, forse dirà taluno, osservando, che nel primo caso si enuncia il processo della mente che dal condizionale s'innalza all'Assoluto, ossia si dice l'*ordine conoscitivo o psicologico*, mentre nel secondo si esprime l'*ordine reale o ontologico*. Mi studierò spiegar più chiaramente la cosa.

Quando la mente discorrendo dal condizionale va all'Assoluto, in tal caso il primo termine della cognizione è il condizionale e l'Assoluto è l'ultimo: ciò è l'*ordine conoscitivo o psicologico*. Se poi si considerano condizionale ed Assoluto, non rispetto al modo nostro di conoscere, ma all'ordine effettivo, vero e reale, che perciò dicesi *ordine reale o ontologico*, allora l'Assoluto è il primo termine e il condizionale l'ultimo: insomma ciò che nell'ordine del conoscere è primo termine, nell'ordine reale è l'ultimo, come ciò che in quello è l'ultimo, in questo, nel reale, è il primo.

Così spiegata la cosa si possono tradurre le sud-

delle formole in questo modo. Se C è, B è, significa: la mente che concepisce il condizionale reale, deduce da esso l'Assoluto reale. Con ciò non si dice altro, che lo spirito, per cogliere l'Assoluto reale, dee muovere dal condizionale reale.

Se B è, C è, significa, non già l'Assoluto e il condizionale considerati rispetto allo spirito che conosce, ma in loro stessi, indipendentemente dalla nostra cognizione. Traducendo questa formola, si ottiene: L'Assoluto esiste; dunque esiste il condizionale.

Or riflettendo sugli arrecati svolgimenti, si vedrà che non potranno giammai rendere apparente la contraddizione.

Veramente se il Galluppi avesse, nel § 63, inteso discorrere dell'ordine reale, disgiunto dall'ordine cognitivo, un grave fallo avrebbe commesso, giacchè vana del tutto è la dichiarazione dell'ordine vero delle cose, quando solo trattasi dell'ordine col quale sono dalla cognizione prese, e questo second'ordine si reputa non essere paralello al primo.

A che giova il dire, oltre alle cose nel § precedente arrecate, che l'*esistenza* è *estranea* al condizionale? che vale il sapere, che non si può giammai dire d'alcun termine che esso *è*, nè della serie intera (dei condizionali) che essa *è?* Se dalla esistenza del condizionale la mente s'innalza a quella dell'Assoluto, come non si può dire che il condizionale è? ed in tal caso d'onde muoverò per ascendere all'Assoluto?

Raccogliendo le cose discorse in questo e nell'antecedente § convien confessare apertamente, che qui lo spirito eminente del Galluppi si allontanò dal metodo *a posteriori*, non procede più col metodo psicologico, le ali del suo ingegno presero un volo alto, sdegnando di andar più terra terra. Si contraddisse è vero, ma coscio della sterilità delle cose dette nei §§ precedenti, il che si ha dalle parole colle quali comincia il § 63: *ma ponghiamo in maggior chiarezza quest'importante verità;* si, vien posta in maggior lume la verità, ma smentendo gli antecedenti.

§ XVIII.

La formola del condizionale, non è rigorosa. Si tocca dell' importanza della creazione, e di nuovo di quella che spetta all' esame della medesimezza o opposizione dei due ordini, ideale e reale.

Solo osserviamo che la formola del condizionale: Se B è, C è, cioè se Dio esiste, il mondo esiste, non è esatta, sembrando che il mondo sia una necessaria conseguenza di Dio, il che conduce al panteismo. Dovrebbe quindi esser cambiata in modo, che il condizionale si vegga essere una libera creazione di *Colui che è;* quantunque la imperfezione della formola non debba attribuirsi all' Autore, ma al linguaggio delle lettere che tenendosi sui generali, non si presta a significare tutte quelle modificazioni, che il caso richiede. L' Autore illustre mirò unicamente ad esprimere che l' esistenza non si appartiene al condizionale, ma all' Assoluto, attalchè l'esistenza di questo può dare l'esistenza a quello; pure non vide, che enunciando la cosa in quel modo, la relazione vera e totale fra l'Assoluto e il condizionale riusciva oltremodo viziata.

E qui è ancora da osservare, che chi muove dal condizionale e va all' Assoluto, non può attribuire a questo, se procede logicamente, che quella realità finita spettante al condizionale; il che significa confonderà Dio colla creatura. Chi dall'assoluto vuol dedurre, senz'altro, il condizionale, immedesimerà il condizionale coll' Assoluto. Se il primo errore è ateismo o panteismo materialista, quest' ultimo è panteismo schietto. Ad ogni modo, distruggendo uno dei termini della dualità, non si potrà avere che errore, e massimo errore. — Ma perchè ciò? Perchè vi manca il nesso fra l' Assoluto e il condizionale, fra il Necessario e il contingente, fra Dio e il mondo. Ecco la somma importanza della creazione, senza di cui la scienza sarà sempre imperfetta, sempre oscillerà fra le aberrazioni che sono state il ludibrio della Filosofia.

Non entra nella sfera del mio tema esaminare, dove lo spirito umano attinga il concetto vero della crea-

zione, cioè se esso sia opera della deduzione, o preso nella primigenia rudimentale cognizione, attalchè il raziocinio altro non faccia, che svolgere ciò che in confuso ed oscuramente avea lo spirito di già appreso, o pure che esso concetto sia d'origine subbiettiva, e poi mercè la deduzione, aiutata da alcuni principî, addiviene oggettivo. Infine che tal nozione non sia in alcun modo l'opera dell'umano discorso o delle umane forze, ma un portato della Rivelazione, dalla quale essendo stato ricavato, la scienza ne abbia fatto tesoro, trovando modo di dimostrarlo, ma non l'avrebbe da se saputo e potuto trovare .... Tutto questo ed altro non può dar materia all'argomento, che discuto; e chi ha senno filosofico potrà di leggieri misurarne la importanza.

Mi sarà lecita pure quest'altra osservazione, che merita d'essere ricordata, alla quale mi conducono i §§ antecedenti.

Se il Galluppi, a cui non potrà negarsi un ingegno filosofico, e che rese importanti servigî alla scienza, massime in Italia, se Egli, io dico, senza volerlo e senza saperlo, è uscito dall'ambito del suo sistema, se Egli ci conduce ai due ordini, ideale e reale, cioè od a supporne alcuna volta la medesimezza o l'opposizione, parmi perciò che sia parte essenziale alla scienza la discussione di tutto questo. Coloro che non son usi alle indagini di tal natura, leggendo in alcune opere ricerche cosiffatte, le battezzano non so con qual nome: si persuadano che tali ricerche son cardinali nella scienza, la quale senza la discussione delle stesse, e quindi senza le verità ottenute mercè il rigoroso esame, sarà sempre campata in aria.

§ XIX.

Il concetto di Dio, secondo il Galluppi, subbiettivo in origine, non può addivenire oggettivo, ricorrendo come ei fa, alla relazione di causalità.

L'illustre Autore, avendo ognora presente lo scoglio, nel quale fe' naufragio il Criticismo, si sforza a tutto potere dimostrare l'obbiettività del concetto di

Dio, ricorrendo alla relazione di causalità, che stima obbiettiva; ma con tutto questo non gli vien fatto di escire dal subbietto, quantunque creda di uscirne. Conciossiachè non essendovi nel mondo, spirituale o materiale, che cause seconde produttrici di soli modi, la relazione da esse offerta non potrebbe giammai dare l'obbiettività, di cui si va in cerca: cioè applicando al concetto di Dio la nozione della relazione, che si cava dal mondo, non si può ottenere quello di causa Assoluta Creatrice di sostanze, ma di causa seconda produttrice di modi.

A ciò si arroge che il concetto di creazione, essendo anch'esso subbiettivo, non potrà giammai addiveniro obbiettivo, e sarà gioco forza formare Dio ad immagine delle cose create, il che vale l'antropomorfismo essere inevitabile, o altro esiziale errore.

Dirò io adunque non potersi fondare la deduzione della realità del concetto di Dio sulla causalità, giacchè la causa è assoluta, o relativa; nel primo caso è Dio, nel secondo non può condurre a lui.

Dirò ancora: la causa è contingente o necessaria: questa è Dio, quella non può a lui condurre.

Finalmente la relazione fra causa ed effetto è subbiettiva od obbiettiva: se subbiettiva, è incapace a dare quel che non ha: se obbiettiva, è contingente, o necessaria? Se contingente è incapace a dare l'obbiettività al necessario; se è necessaria è, per Galluppi, subbiettiva - d'onde adunque si caverà l'obbiettività del concetto di Dio?

§ XX.

Del concetto del possibile messo in relazione al concetto di Dio nella dottrina del Galluppi.

Il nostro filosofo dice: *l'Infinito è un essere che è tutto ciò che può essere* (16). Ma se l'infinito è tutto ciò che *può* essere, se il possibile è, a mente dell'autore, una *veduta* dell'intelletto, un elemento meramente *subbiettivo*, un modo in somma dell'attività sintetica (17) chiaro ne conseguita l'Infinito essere subbiettivo, cioè non potere andare più in là della regione del pensiero.

Veramente qui il Galluppi è avvolto in un'atmosfera di errori, di ambagi e peggio. Dicendo che l'Infinito è tutto ciò che *può* essere, non vi ha mezzo per isfuggire questo dilemma: o il Galluppi è consentaneo alle sue dottrine, o non lo è: nel primo caso il possibile essendo una veduta dello spirito, un elemento meramente subbiettivo, non può venirgli fatto con esso di cogliere la realità obbiettiva di Dio: nel secondo egli immedesimar deve la possibilità in Dio colla realità, e far buon viso all'argomento del Leibnitz, da lui cotanto biasimato sino a riguardarlo il sofisma *transitus ab intellectu ad rem* (18). Nel primo caso adunque deve rinunciare alla realità di Dio, nel secondo è contraddittorio.

E mi par giusto l'osservare, che si potrebbe scrivere un lungo discorso sul si *può* nella Filosofia del Galluppi; perocchè egli si fa a ripeterlo tante e tante fiate, che non poche sue dottrine qualificate col si *può*, cioè essendo da lui considerate come meramente possibili, e perciò un nulla fuori dello spirito, che il numero delle cose certe in alcuna parte della psicologia, secondo lui, si ridurrebbe a molto minore di quel che si crede. Or questo si può moveva in lui da modestia, da moderazione, o da incertezza? Non avendo questo quesito una connessione col presente argomento, sarà discusso in altro luogo.

§ XXI.
Due obbiezioni e risposte.

Ma, tornando al nostro argomento, se alcuno dicesse: che quantunque nell'Infinito siavi il possibile, pure essa possibilità addiviene attuata mercè il ragionamento, noi risponderemmo brevemente. Ciò non si può, nè si deve dire. Conciossiachè avendo l'Autore detto essere il possibile un nulla fuori dello spirito, che afferma o nega, ed essere il potere che ha lo spirito di unire alcune idee, ne segue che esso Autore avrebbe dovuto significare quali idee e quando lo spirito le unisce per ottenerne la possibilità di Dio. Si dirà forse che ciò avvenga, quando dal condizionale la mente deduce l'assoluto?

Non può dirsi, giacchè l'idea del possibile è nel concetto dell'assoluto, e questo concetto non deriva dalla deduzione in discorso, ma la sua realità. A rigóre non può assegnargli altra origine di quella dello stesso Infinito, essendo in questo racchiusa la possibilità, o meglio essendo egli tutt'uno colla possibilità - *egli è un essere che è tutto ciò che può essere.*

§ XXII.

Altra obbiezione e risposta.

Galluppi dice, che l'Infinito è un essere che è tutto ciò che può essere, e che nulla può perdere, e nulla può acquistare (19), ciò significa che l'Infinito è essere e non concetto soltanto destituito di realità.

Ma, buon Dio, se l'Infinito è un essere che c'entra più la possibilità? Se la possibilità è soggettiva, se esso è tutto ciò che può essere, non ci ridorremo a dire, che l'Infinito è tutto ciò che noi possiamo pensare? E tutto ciò che noi possiamo pensare è un nulla, secondo Galluppi, fuori del nostro pensiero, dunque l'Infinito è nulla fuori dello spirito che lo forma.

Nè qui si potrebbe uscire per salvare la proposizione dell'Autore, che vi sieno due specie di possibilità, una relativa, io direi, l'altra assoluta, cioè l'una che è nulla fuori dello spirito, l'altra che è reale, anzi la stessa realità assoluta, attalchè quest'ultima ben si affà e si connette colle idee dell'autore e fa riuscir vero il pensiero di lui.

A cui rispondo: ciò essere impossibile. O voi volete Galluppi consentaneo alle sue idee, o in opposizione. Se lo volete a se coerente, egli rigettar dee questa specie di assoluta possibilità, giacchè vi dirà sempre essere ogni possibile un nulla fuori dello spirito che afferma o nega; il pensare diversamente è un errore della volgare Ontologia (20). Se poi volete che sia in contraddizione con se stesso, allora sarà d'uopo che ammetta un possibile reale, un'ideale-reale, e distrugga da capo a fondo tutto il suo sistema, ed accogliere suo malgrado l'ontologismo.

E giova accennare altre due osservazioni.

Se noi, muovendo dalle dottrine del Filosofo calabrese, siamo condotti a dover parlare di un'ideale reale, e come precedentemente dell'importanza della indagine, se i due ordini, ideale e reale, sieno un solo, non sappiamo persuaderci perchè molti han gridato la croce, non solo contro tali cose, pure contro la discussione delle medesime. Ma se Galluppi stesso vi ci conduce, come non riconoscere l'importanza di esse? Ci contenteremo forse poggiar sulle ipotesi? E non saria meglio che queste si trasformassero in tesi?

Secondamente veggano infine gl'imparziali lettori che noi, senza nostro proposito, ci siamo accostati a quel possibile reale che destò tanto rumore... Ci contenteremo ripetere con un insigne anonimo: « Dio buono! I matematici di polso si gloriano di penetrare i concetti quasi misteriosi del Couchy, che pone una dopo l'altra conclusioni lontanissime, senza indicarne il filo intermedio: e noi metafisici non dobbiam noi vergognarci di non esser buoni a sostituire nel discorso del Gioberti una minore o due per ravvicinare le conseguenze? (21).

Ma eccoci al Galluppi.

§ XXIII.

Vano trovato dell'autore per fermare la realità del concetto di Dio.

L'esimio autore nel *Saggio Filosofico sulla Critica della Conoscenza* (22) asserisce, che la nozione di Dio si differisce da quella d'identità e di diversità, perchè queste, quantunque effetti dell'attività sintetica, come la nozione di Dio, pure sono relazioni, quando la nozione di Dio è la nozione di un'essere. L'attività sintetica produce le nozioni d'identità e diversità, avendo i termini, quando trattandosi di Dio, essa attività ha un termine (il condizionale o contingente) ed un rapporto (quello di causalità) ed ottiene l'altro termine, cioè Dio. Così avendo i numeri 16 e 32, e volendo la ragione geometrica fra loro, dividendo il secondo pel primo, si ottiene il quoto 2, ma dato 16

e l'esponente 2 della ragione geometrica, si ottiene, moltiplicandoli, l'altro termine 32.

Or con tutto questo, nulla ha guadagnato l'illustre autore, restando sempre a dimostrare la realità obbiettiva del concetto di Dio. Egli è vero che nel primo caso io ottengo la sola relazione fra 16 e 32, e nel secondo il numero; ma io non so come ciò possa autorizzarlo a dedurre la medesimezza fra il processo mentale, quando ottiene l'Assoluto e quest'ultimo caso. Perciocchè, quando si hanno il 16 e il 32 e si ottiene la relazione 2, vi ha una certa identità fra questo caso e tutti i casi, nei quali la mente vede quelle relazioni che il Galluppi chiama subbiettive, logiche, estrinseche; ho detto una certa identità, potendo i termini non esser subbiettivi, come sono nel presente caso: ma, quando si ha il 2, e 16 io ottengo, dopo le debite operazioni, il 32, crede il Galluppi che questo processo sia identico a quello che la mente effettiva, quando si tratta di Dio, giacchè ha un termine, cioè il condizionale, e la relazione di causalità e quindi ottiene l'Essere Sovrano. Qui sta al certo un errore massimo, camminando sulle orme dello stesso autore. Il quale nella sua Psicologia avea detto che vi ha una *sintesi ideale subbiettiva*, nella quale tanto i termini, quanto le relazioni sono vedute dello spirito, sono subbiettivi, e che da essa sintesi germina l'Aritmetica, e che essa sintesi soltanto richiede la possibilità del concetto, cioè l'assenza della contraddizione, prescindendo da qualunque realità. Or, posto ciò, ne conseguita che tanto il 16, quanto il 32 e il 2 e qualunque altro quoto, prodotto od altra quantità numerica, essendo veduta dello spirito, non trasandando la regione del pensiero, non può indurci giammai ad ammettere una medesimezza fra cose cotanto disparatissime, quali sono i numeri, prodotti meramente subbiettivi, accennanti a mera possibilità, e Dio Supremo oggetto e fonte d'ogni oggettività, e colmo di realità. Allorchè confronto il 16 con 32 e veggo la ragione geometrica 2, queste tre quantità sono tutte e tre subbiettive; quando paragono il 2 con 16 ed ottengo

il 32, quest' ultimo numero non è un essere reale, non è nè più, nè meno del 2 e del 16, cioè veduta dello spirito, subbiettivo; come mai adunque il Galluppi può vedervi identità col condizionale, colla causalità, che sono tutte e due reali? tutte e due obbiettive? Sarà forse il 32 un essere reale? Certo che no, ciò disdirebbe le cose precedenti ammesse dallo stesso filosofo. Al più si potrebbe dire un essere ideale, ma l' ideale del Galluppi non ha realità obbiettiva. Qual relazione vi ha mai adunque fra un caso composto di mere combinazioni ideali, subbiettive, che sempre mai daranno prodotti ideali, subbiettivi (23), e una combinazione di elementi obbiettivi, cioè il condizionale e la causalità, con un elemento subbiettivo, l' Assoluto, che si vuol rendere obbiettivo?

Ma si ammetta per poco che la mente, nel dedurre la realità dell'Assoluto, proceda come nell'esempio da lui addotto, nel qualo si hanno i numeri 2 e 16 e si ottiene il 32; che ne verrà egli mai? Siccome il numero ottenuto è privo di realità obbiettiva, l'Assoluto dovrà essere privo di realità obbiettiva.

Spingiamo più addentro le nostre considerazioni, guardando la cosa in altro modo.

Lo spirito, si potrà dire, da due elementi soggettivi, ottiene un altro elemento soggettivo: così da due elementi oggettivi, quali sono il condizionale e la relazione di causalità, ottiene un altro elemento oggettivo, cioè l' Assoluto reale.

Rispondo che anco ammessa, come perfetta la parità, il guadagno sarà zero. Stantechè se due elementi subbiettivi mi danno un terzo elemento subbiettivo, questo è della stessa natura de' suoi fattori, cioè è subbiettivo come quelli, al par di loro esprime una quantità che non trasanda la regione del pensiero: quindi si è che i due elementi obbiettivi devono darmi un elemento della loro natura; e siccome il condizionale e la causalità sono oggetti del senso, sono finiti, dunque il loro prodotto dovrà pure essere oggetto sensibile e finito.

Nè vale il dire che il prodotto sia diverso, per-

chè lo spirito ha l' idea dell' Infinito, che riunita a quei due elementi obbiettivi, darà un prodotto simile all' Infinito da una parte e agli oggetti dall' altra, cioè un Infinito reale; perocchè, per questo appunto che la parità non è perfetta, l' autore non può nulla dedurre a suo pro'. In effetti i due numeri son tutti e due subbiettivi e ci danno un prodotto subbiettivo, cioè della stessa natura dei fattori, mentre se il condizionale e la causalità sono oggettivi, il concetto dell'Assoluto è subbiettivo, perciò da questi fattori di diversa natura non potrebbe risultare, se non un prodotto che sia misto di oggetto e di soggetto, un prodotto fantastico partecipante dalla natura dei componenti, cioè dal sensibile e dall'intelligibile, e non mai il concetto reale e puro di Dio.

In fine dirò: che se al filosofo non sembri ottenere, mercè il proprio ragionamento, il prodotto fantastico da noi dimostrato, ciò si è, perchè egli si ha anticipatamente il concetto reale di Dio distinto dalle creature; ma tolto ciò, egli guidato da legittima deduzione non andrebbe al di là del fantastico, di che non si ha penuria nella storia della Filosofia.

§ XXIV.

Nell' idea dell' Infinito, secondo Galluppi, si contiene l' idea di esistenza, ma non già l'esistenza stessa, l'esistenza in atto (24).

Il Filosofo, di cui esaminiamo la dottrina, nello stesso § 52 si fa a dire, che nell' Idea dell' Infinito si contiene l' idea di esistenza, ma non già l' esistenza stessa, l' esistenza in atto. Or, fra tanti pensieri che ricorrono alla nostra mente, presenteremo le seguenti riflessioni.

Dapprima diremo: l' idea di esistenza è contenuta nell' idea dell' Infinito soltanto, o in tutte le altre idee?

Le idee, secondo l' Autore, sono talune obbiettive, altre subbiettive: queste sono di due sorti, cioè subbiettive nell'origine e nel valore, come l' identità e la diversità, e subbiettiva in origine ed oggettiva in valore è la sola idea dell' Infinito, la quale, mercè il raziocinio, può

acquistare realità oggettiva. Or se, tanto le nozioni di identità e di diversità, quanto quella dell'Infinito sono effetti dell'attività sintetica, chiudono esse del pari l'idea d'esistenza? Nulla ha detto l'autore di ciò, quantunque il dire che le nozioni d'identità e di diversità sieno subbiettive, tanto nella origine che nel valore, par che basti a chiarirci essere una dote speciale dell'idea dell'Infinito l'accludere quella d'esistenza. Adunque il solo Infinito chiude l'idea d'esistenza, non l'esistenza in atto: ma se non la contiene in atto, l'ha in potenza: dunque l'Infinito può esistere, cioè avere una realità oggettiva. Ma se i prodotti meramente subbiettivi e quelli chimerici non possono pertanto avere una realità oggettiva, possono pertanto averla tutte le cose che non involgono contraddizione: dunque non è proprietà esclusiva dell'idea dell'Infinito l'acchiudere l'idea d'esistenza.

In altro modo. Se l'idea d'esistenza è in potenza nell'idea dell'Infinito, questa potenza ad esistere è astratta o concreta? Se è una mera astrazione, suppone il concreto in cui fu percepita, ammettendo l'autore in tutte le sue opere, che lo spirito non cominci dagli astratti, ma dai concreti (25); dunque è concreta, effettiva e reale.

Finalmente porremo termine a questo § con questa domanda · la proposizione, la quale enuncia, che l'idea dell'Infinito racchiude l'idea d'esistenza, esprime un giudizio analitico, o sintetico *a priori?*

Ma i giudizi *sintetici a priori speculativi* dall'autore non sono ammessi; adunque deve essere analitico. Se è analitico, debb'essere identico, e l'idea d'esistenza deve essere identica all'idea dell'Infinito; dunque l'idea d'esistenza è subbiettiva, come, per Galluppi, è subbiettiva l'idea dell'Infinito; dunque l'idea d'esistenza non è oggettiva.

Pertanto l'idea di esistenza, a mente dell'autore, è universale o individuale, la prima nata dalla seconda; quella dell'Infinito non può essere nè l'una, nè l'altra. Non è individuale, perchè sarebbe non l'idea d'esistenza, ma l'esistenza in atto; non è universale, perchè la nozione universale nasce, secondo la di lui sentenza, dal paragone dei particolari, e l'Infinito è un solo, come il

Galluppi stesso ne conviene: adunque nè universale, nè individuale; che sarà dunque mai?

§ XXV.

Osservazione sopra un esempio addotto dall'Autore nella Logica Pura.

Nel cap. 3. della Logica Pura l'Autore arreca quest'esempio: Se qualche cosa esiste, esister deve un essere infinitamente perfetto; ma qualche cosa esiste, perchè io esisto; dunque esiste un essere infinitamente perfetto.

Or io vo' sapere, se l'essere perfetto dell'illazione sia lo stesso di quello della maggiore. Se è lo stesso, non vi è raziocinio; se diverso, il perfetto della maggiore non è perfetto, mancandogli la realità.

Ma si dirà: che l'essere perfetto della maggiore non è, se non che l'idea dell'essere perfetto, ma non l'essere perfetto stesso. Al che rispondo: ma questa idea non reale è l'idea dell'essere perfetto astratta, ma lo astratto non può precedere il concreto, secondo lo stesso autore; dunque in tal caso il surriferito raziocinio è preceduto da un'operazione spirituale, con cui si apprende l'essere perfetto reale.

Se poi a taluno venisse in mente dire, che il canone psicologico affermante che l'astratto è preceduto dal concreto debbasi soltanto intendere pei sensibili esteriori ed interiori, ma non mai per l'ideale, sarebbe facile rispondergli.

L'autore, quando accolse dal gran filosofo di Lipsia essa verità, non fece nessuna restrizione, nè mai in tutte le sue opere, e però nessuna ne facciamo. Finchè dunque non verrà dimostrata, e ci avvisiamo non poterlo essere giammai, noi ci crediamo autorizzati a dire: ogni astratto dover esser preceduto dal concreto, qualunque sia la natura di questo.

Aggiungiamo ancora agli argomenti, che parlano a favore del detto canone, l'analogia; perocchè se lo spirito in tutte le operazioni che si riferiscono agli oggetti dei sensi, o della coscienza l'astratto è preceduto dal concreto, medesimamente nelle operazioni

dello spirito che han rispetto all' ideale, il concreto deve precedere l' astratto.

Che se poi si dicesse non essere astratto, ma subbiettivo, ritorneranno in campo le antecedenti dimostrazioni per noi svolte.

Non vado più oltre, perchè sarebbe un ridire i ragionamenti fatti rispetto all' Assoluto reale, che si pretende ottenere colla deduzione.

§ XXVI.
Ultima osservazione.

Ecco un' ultima osservazione su un pensamento del Galluppi; il quale ragionando nella Logica Mista intorno l' analogia, dice che vi sono alcune deduzioni di esistenza che non possono divenire sperimentali, le quali deduzioni danno *verità necessarie* in risultamento; e, dopo altre parole, soggiunge « Noi diciamo: se vi è il condizionale, vi dee essere l'assoluto - Questa proposizione esprime un giudizio analitico e necessario - vi è il condizionale - questa proposizione esprime un giudizio sperimentale - Vi è dunque l'assoluto - L' illazione è una *verità necessaria* (26).

Non deesi qui ripetere ciò, che precedentemente fu detto rispetto al valore del raziocinio, con cui dal condizionale si deduce l' assoluto, ma solo osservare che l' A. dicendo, che l' analogia dà delle *verità necessarie*, che l' illazione *vi è dunque l' assoluto è una verità necessaria*, non pose mente che distruggeva la realità dell' assoluto; giacchè se la sua esistenza è una *verità necessaria*, sarà subbiettiva, e perciò non si andrà più oltre delle vedute dello spirito, o dell' ideale del Kant.

Come adunque dovea dire il Galluppi? Dovea forse dire esser *verità contingente* la esistenza dell'Assoluto? n' è forse possibile l' opposto?

Perciò appunto, io dirò, la dottrina del Galluppi è falsa su tal proposito. Di vero, se, secondo lui, ogni verità è necessaria o contingente; se la verità necessaria è subbiettiva, quantunque l' opposto è impossibile, mentre ogni verità contingente è obbiettiva, mentre l' opposto è possibile, l' esistenza dell' Assoluto per-

ciò non può riferirsi nè alla prima, nè alla seconda specie di verità. Non alla prima, perchè non sarebbe più egli d'una realità obbiettiva, non alla seconda, perchè l'opposto di lui è impossibile.

Tali sono le legittime illazioni, alle quali conduce la Filosofia dell'illustre Galluppi.

§ XXVII.

Conclusione.

Eccomi arrivato al termine del mio discorso. Mi studiai a tutto potere stringere le idee dell'onorevole Galluppi, facendo una forte sintesi, attalchè tutti gli elementi, che nel suo sistema si riferiscono all'origine e alla realità del concetto sovrano, fossero considerati in relazione allo stesso affine di ottenerne il bramato intento. E perciò il sentimento del *me* e quello del *fuor* del *me*, la natura delle idee subbiettive da una parte, e dall'altra le facoltà dello spirito, il condizionale, la relazione di causalità, il possibile, le analogie da lui ammesse fra il processo della mente in alcune operazioni aritmetiche e il processo intellettivo rispetto all'Assoluto . . . . tutto venne messo in calcolo, tutto venne in una sintetica concezione afferrato. E dopo di tutto questo, che si ottenne? Che inferire dalle cose fin qui dichiarate? Non è inutile ripeterlo:

1. Essere impossibile, che il concetto di Dio sia subbiettivo.

2. E, posto che derivi dallo spirito, essere impossibile stabilirne la realità oggettiva.

Porremo fine, dicendo a coloro che ostinatamente rigettano qualunque dottrina che non risponda alle loro concezioni, che sono quelle del Galluppi o di simil tempra, che se un Galluppi si trova a quelle strette per noi dimostrate, è debito di un uomo coscienzioso non dare lo sfratto così presto a ciò che è degno della più seria meditazione, sol perchè non si affà alle sue abituali opinioni. Pongasi mente pure, che nella dottrina dell'illustre calabrese stanno due parti, l'essenziale e l'accidentale, quella ha luogo in tutti i psicologisti, questa si appartiene a lui solo, e che noi abbiamo confutato e l'una e l'altra.

FINE.



NOTE

(1) Ideologia Vol. 3, cap. 1, § 11.

(2) Psicologia cap. IX, § 60.

(3) Psicologia cap. III, § 23.

(4) Logica Mista cap. 2, § 22. « Lo spirito finito non » può produrre alcuna sostanza ».

(5) Richiameremo alla mente dei leggitori le seguenti parole dell' illustre Antore :
» A dir tutto in breve: i prodotti della sintesi reale » si riferiscono ad un oggetto *reale naturale:* i prodotti » della sintesi immaginativa civile si riferiscono ad un og- » getto *reale fattizio:* i prodotti della sintesi immagina- » tiva poetica si riferiscono ad oggetto *chimerico* e *finto:* » i prodotti finalmente della sintesi ideale non si riferi- » scono ad alcun oggetto ». - Log. Mista cap. IV, § 76.

(6) Ideologia vol. III, cap. VI, § 62, 63, 64. Log. Mista cap. III, § 26, ecc.

(7) Ideologia cap. VI, § 63.

(8) Galluppi Ideologia vol. 3, cap. IV, § 34:
» Le sostanze e le modificazioni convengono in ciò » che son *cose sentite:* io *sento* il me e *sento* ugualmente » l'atto con cui egli giudica, ragiona, vuole: io *sento* il » soggetto incognito della penna con cui scrivo, e *sento* » ancora la solidità che riguardo come una qualità di » questo incognito soggetto.
» *Riguardate sotto questo punto di veduta le sostanze* » *e le modificazioni, io le chiamo esistenze.*
» Esse convengono dunque in ciò che tutte sono *esi-* » *stenze,* o in altro vocabolo *realità* ».

(9) Ideolog. V. 3, cap. IV. § 34.

(10) Cap. III, § 25.

(11) D'Alembert, Mélanges, éclaircissements sur ses Éléments de Philosophie § 11.
Saggio Filosofico sulla Critica della Conoscenza V. 1, cap. 1, § 21.

(12) Logica Mista cap. IV, § 63.

(13) Ideologia vol. III, cap. VI, § 62.

(14) § 64.

(15) Ideologia cap. VI, § 63.

(16) Ideologia cap. VI, § 64.

(17) Elementi di Filosofia vol. 3, cap. VII, §§ 70. 71.

(18) Elem. di Filosofia V. 1, cap. IV, § 63.

(19) Ideologia cap. VI, § 64.

(20) Ideologia cap. VII.

(21) Gioberti e Zarelli, Preambolo.

(22) Vol. 4, cap. V, § 52.

(23) Elem. di Filos. vol. 4, cap. IV, § 63.

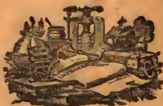
(24) Saggio Filosof. sulla Critica della Conoscenza V. 4, cap. V, § 52.

(25) Saggio Filosof. sulla Critica della Conoscenza V. 1, cap. 1, § 8. Elem. di Filos. V. 11, cap. 11, § 19.

(26) Cap. III, § 29.



NB.) *Quantunque le cose discorse in questa scritta sieno chiare, pure in una seconda edizione si darà alle stesse un più largo svolgimento.*








BIBLIOTECA